K.
130

١٢١

منلا خسرو حاشية القاضي البيضاوي

صاحبه

من سورة البقرة
الى قبيل جزء تلك الرسل
تقريبا يوز ورقتر

مرحوم مغفور له قاسم چلبي افنديك
كندي مبارك خط شريفلرندن
يازلمشدر
اضعف العباد افقر الوري
قاسم الحقير خادم الفقرا

RAĞIP P.
Ka. Nu.
~~130~~
131

~~١٤٧~~
١٣١

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 90

ولا يجوز حملها على الاستعانة اذهي انما تتصور
في الامور التي لها شان وخطر من حيث ان الحديث افاد
انها مداج لا يعتد به شرعا وان تمت ما لم تصدر بكلم الله
فكان بمنزلة آلة تستعان بها في اتمامها به واما البدء
بمحقرات الامور فلا يتصور فيها ذلك لتمامها بدونها
وشرعا تيسيرا على العباد وصونا لذكر الله تع عن الابتذال
كستلي

171

فتوبوا للتسبيب لا للعطف لاستلزام عطف الانشاء على الخبر لان الظلم سبب لوجوب التوبة ولا منهما والثانية
اي الفاء الواقعة في قوله فاقتلوا انفسكم للتعقيب اما على الوجه الاول فلان القتل عقيب العزم على التوبة
فاقتلوا انفسكم عقيب العزم واما على الثاني فظاهر اذ المعنى فتوبوا فاتبعوا التوبة بالقتل تتمة لتوبتكم
قال المحشي واما على الثالث الذي ذكرنا فلانها تفيد كون المذكور بعدها كلاما مرتبا في الذكر على ما قبلها
من غير قصد الى مضمونها عقيب مضمون ما قبلها في الزمان بل الى ان موضع التفصيل بعد الاجمال اقول
قد ذكرنا ان الامام ذكره وابطله فتذكر على ان ما ذكره ليس معنى محصلا للتعقيب ذلكم اشارة الى
المامور به بقوله فتوبوا فاقتلوا قيل قال بعض العلماء ذلكم مفرد واقع موقع ذانكم المثنى لانه قد تقدم اثنان
التوبة والقتل وقال ابو البقاء وهذا ليس بشي لان قوله فاقتلوا تفسير التوبة فهما شي واحد اقول
قد ابطله الامام وترك الكلام فالكلام لبعض العلماء العظام خير لكم من الحيوة على حال تؤدي
الى العذاب المخلد عند باريكم اعادة لفظ باريكم صريحا للتشويق من حيث انه الضمير راجع الى المامور
ولذا ذكره طهرة عن الشرك وكونه طهرة بالنظر الى الدنيا بمجرد كونه رجوعا ووصلة الى الحيوة الابدية و
البهجة السرمدية كونه وصلة بالنظر الى الاخرة باعتبار كونه قتلا لنفسهم فتاب عليكم متعلق
بمحذوف على ان يكون المحذوف شرطا وهذا جزاؤه ان جعلته من كلام موسى عم لهم بتقدير وتقديره
ان فعلتم ما امرتم به فقد تاب عليكم فالفاء جزائية وانما اورد كلمة قد بعد الفاء لما ان فاء الجزاء
اذا دخلت على الماضي التصريح لا بد من قد ظاهرة او مقدرة قال بعض المتاخرين ان دخول الفاء الجزائية
على الماضي المتصرف من غير قد غير جائز واضمارها ضعيف وحذف فعل الشرط واداته معا وابقاء
الجواب مما نوزع في صحته اقول قوله ان دخول الفاء الى قوله غير جائز مسلم لكن كون كلمة قد ظاهرة
غير لازم وقوله واضمارها ضعيف ممنوع على انه لا ينفي الجواز وقوله وحذف فعل الشرط الى محل البحث
اذ باب التقدير واسع والنزاع لا ينفي الجواز والمص وصاحب الكشاف ذهبا الى الجواز وعطف
على محذوف عطف على متعلق ان جعلته خطابا من الله لهم على طريق الالتفات قال المحشي اذ
من كلام التفتازاني اي من الغيبة الى الخطاب حيث عبر عنهم بطريق الغيبة بلفظ قوله كانه

اي فقبل توبتكم

ما امرتم به ... ...

ادعيتم

قال فعلتم ما امرتم فتاب عليكم بارئكم فالفاء فصيحة اقول فلا يكون الالتفات في قوله فتاب عليكم بل
يكون فيما عطف هو عليه وهو فعلتم فيحتاج الى الاعتذار بان يقال لما كان المعطوف عليه محذوفا اعتبر
الالتفات في معطوفه وهو فتاب والاحسن ان يقال الالتفات ههنا من التكلم الى الغيبة اذ الموضع موضع
فتبنا عليكم فكانه قال قال لكم موسى توبوا الى بارئكم فتبتم فتبنا عليكم ولما قيل فتاب عليكم علم ان الالتفات
من التكلم الى الغيبة والالتفات لابد له من نكتة وقد اشار المص اليها باظهار لفظ البارى في قوله فتاب
عليكم بارئكم كانه قال اختير طريق الالتفات من التكلم الى الغيبة للمبالغة في التقريع والتوبيخ لان ما تاب
لرجوع ضميره الى البارى ابلغ في ذلك من ان يقال فتبنا وذكر البارى اى ايثار اسم البارى من بين ساير
الاسماء الحسنى وترتيب الامر عليه اى امر التوبة في قوله فتوبوا الى بارئكم اشعار بانهم بلغوا غاية الجهالة والغباوة
والضلالة حتى تركوا عبادة خالقهم الحكيم الى عبادة البقر التى هى مثل في الغباوة والبلادة فان في امثال
العرب ابلد من ثور وان من لم يعرف عطف على انهم بلغوا حق منعمه حقيق بان يسترد الضمير المستتر
فيه راجع الى الانعام المدلول عليه بقوله منعمه منه الضمير فيه راجع الى من لم يعرف ولذلك اى
لاستحقاق من لم يعرف حق المنعم ان يسترد منه الانعام امروا بالقتل وفك التركيب المستلزم لسلب
النعمة ففي ذكر البارى فايدتان احديهما للتقريع عليهم بما يصدر عنهم من الفعل الغير المناسب والثانية
استحقاقهم القتل بما فعلوا لان خلقهم متناسب الاعضاء يقتضى عبادة البارى وما فعلوه في طرف الخلاف
جدا انه اى البارى هو التواب الرحيم الذى فيه اشارة الى ان الالف واللام في لفظى التواب
والرحيم بمعنى الذى يكثر توفيق التوبة وفيه اشارة الى ان الاكثار مستفاد من صيغة المبالغة و
انما توفيق التوبة فلما قال الجوهرى وتاب الله عليه وفقه لها او قبولها عطف على توفيق التوبة
من المذنبين والمراد ههنا انه يكثر قبول التوبة منهم بخلاف ملوك الدنيا فانهم اذا قبلوا اعتذار
الجانى مرة ثم عاد الى الجناية والاعتذار لا يقبلون اعتذاره في المرة الثانية ويبالغ في الانعام
عليهم بيان لمعنى الرحيم واصل التوبة الرجوع فاذا وصف به العبد كان قوله فتوبوا الى بارئكم يكون معناه
الرجوع الى ربه فان العاصى كالعبد الآبق فاذا تاب فقد رجع الى مولاه واذا وصف به الرب كان قوله هو

هو التواب يكون معناه الله رجاع الى الجانى بالاحسان بسم الله الرحمن الرحيم
واذ قلتم هذه القصة تذكير للنعمة السادسة يا موسى في ندائهم باسمه ههنا وفي نحو هذا الموضع دليل على
سوء ادبهم لن نؤمن لك في ايثار لن اشارة الى وقوع مراجعات بينه وبينهم لاجل قولك اولن نعترف بقيام
نفل الايمان حقه ان يعدى بالباء وعدى ههنا باللام لاحد الوجهين الاول انه يكون التقدير لن نؤمن لاجل قولك والثانى
ان يضمن معنى الاقرار فاللام على الاول للتعليل وعلى الثانية صلة الاقرار فالمعنى على الاول ان اريد بالايمان معناه الوقتي
او الثانى اما اريد معناه الظاهر وقال بعض المتاخرين وما قيل اى لاجل قولك يابا. قوله حتى نرى الله لان علم انهم
لاجل قوله لا ينتهى عند رؤيته تعالى يستمر اقول القصد منهم هنا القطع ولا يلزم صدقه اى انتهاء عدم ايمانهم
جهرة عيانا اى رؤية عيان قولهم جهرة احتراز عن الرؤية بالقلب اى ليس مرادهم بالرؤية العلم اليقينى وهى في الاصل
مصدر قولك جهرت بالقراءة اذا اعلنتها استعيرت للمعاينة اذ حقيقة الجهر في الصوت ثم استعير لظهور المرئى
للبصر قال بعض المتاخرين والجهر حقيقة في ظهور الشئ وكتب في الحاشية رد لمن قال بالاستعارة اقول الحقيقة انما
تعرف ببيان اهل اللغة وهم قالوا جهر بالقول رفع به صوته وجهورا ايضا ورجل جهورى الصوت وجهير الصوت
واجهار الكلام اعلانه ونصبها اى جهرة على المصدر اى على انه مفعول مطلق للفعل الحقيقى المذكور وهو نرى كما يقال
لانها نوع من الرؤية فالمفعول المطلق لبيان النوع نحو رجع القهقرى وقعد القرفصاء او الحال من الفاعل فالمعنى
نرى الله معاينين اياه او المفعول فالمعنى معاينا وقرئ جهرة بالفتح اى بفتح الهاء على انها مصدر كالغلبة فيكون
انتصابها على انه المفعول المطلق او جمع اى جمع جاهر كالكتبة جمع كاتب فيكون حالا من فاعل نرى قطعا والقائلون
بالقول المذكور اعنى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة هم السبعون الذين اختارهم موسى للميقات قال البيضاوى قال
الامام للمفسرين قولان الاول ان هذه الواقعة كانت قبل ان كلف الله عبدة العجل بالقتل قال محمد بن اسحاق لما رجع
موسى عليه السلام من الطور الى قومه وراى ما هم عليه من عبادة العجل وقال لاخيه والسامرى ما قال وحرق العجل
والقاه في البحر فاختار من قومه سبعين رجلا من خيارهم فلما خرجوا الى الطور قالوا لموسى سل ربك حتى يسمعنا كلامه
فسال موسى عليه السلام ذلك فاجابه الله تعالى اليه فسمعوا كلامه تعالى مع موسى عليه السلام يقول له افعل ولا تفعل
فبعد ما تم الكلام قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة الثانى ان هذه الواقعة كانت بعد القتل قال السدى لما تاب

لما تاب بنو اسرائيل من عبادة العجل بان قتلوا انفسهم امر الله تع ان ياتيه في ناس من بني اسرائيل يعتذرون اليه من عبادتهم
العجل فاختار موسى عم من قومه سبعين رجلا فلما اتوا الطور قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة وفي المحشي بعد
ما نقل القولين قال يعلم من هذا ضعف ما قال الفاضل التفتازاني في شرح المقاصد ان السائلين القائلين لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين ولا حاضرين عند سؤال الرؤية ليسمعوا جواب الله تع وانما الحاضرون هم السبعون
المختارون ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى في الاخبار بامتناع الرؤية اقول في المؤمن به اقوال احدها التكذيب كما
سيصرح به المحشي ولا يصدر من المؤمن ان يقول لموسى لن نؤمن لك تكذيبا والسبعون المختارون كانوا مؤمنين فيرد قول
التفتازاني رد المؤلف بالدليل على ان ما ذكره مذكور في شرح التاويلات حيث قيل ويحتمل ان القائلين بهذا القول غير
هؤلاء من قومه والمحشي قائل به اذ قال وقيل عشرة الاف من قومه والقول المؤيد بالعقل والنقل قوي فلا ضعف
في كلام التفتازاني والمؤمن به ان الله الذي اعطاك التورية وكلمك او انك نبي الظاهر ان الوجه الاول مبني على
ان يكون قوله لك بمعنى لاجل قولك والثاني مبني على ان يكون المعنى لن نقر لك **فاخذتكم الصاعقة** قال بعض [illegible]
الصاعقة كل امر هائل يميت او يزيل للعقل والفهم غالبا والمراد الصيحة الهائلة الحاصلة بالرجفة لقوله تع
في سورة الاعراف لا يدل على ما ادعاه بحال لا يخفى لفرط العناد والتعنت بعد حصول الدليل على صدق مدعي الرسالة
فسؤالهم كان سؤال تعنت وعناد فاستحقوا العقاب وطلب المستحيل لا في ذاته بل بالنظر الى ما ظنهم فانهم ظنوا
ان الله تع يشبه الاجسام فطلبوا رؤيته رؤية الاجسام في الجهات والاحياز المقابلة للرائي يعني انهم ظنوا
انه تع يشبه الاجسام من حيث كونه في جهة دون جهة وكونه في مقابلة الرائي من غير ان يكون في غاية القرب منه ولا في غاية
البعد عنه ومن حيث كونه ذا لون وكيفية فان الرؤية الجسمية لا تتعلق الا بجسم ذي لون وكيفية ولعدم اللون لا يبصر الهواء
مع كونه جسما فهذا الظن موجب للعقاب لكونه كفرا ففيه رد على المعتزلة حيث جعلوا سبب كفرهم وعقابهم طلب الرؤية
فكفرهم وكونهم معاقبين بالصاعقة ليس من جهة ان رؤيته تع مطلقا يستحيل وانهم طلبوا ذلك المستحيل كما ذهب
اليه المعتزلة فليس في الاية دلالة على امتناع الرؤية مطلقا وهي اي الرؤية على ما ظنهم محال لا يقال فرط
العناد والتعنت يكفي في اخذ الصاعقة ولا حاجة الى ذكر طلب المستحيل لانا نقول لجواز اجتماع الاسباب
او ذكر طلب المستحيل لرد المعتزلة فانهم قالوا بمجرد ذلك مطلقا كاف والمحشي بين انه مطلقا ليس بكاف

بل على ظنهم على ما فصل آنفا بل الممكن ان يرى رؤية منزهة عن الكيفية على ما فصل في الكتب الكلامية
وذلك للمؤمنين في الاخرة ولافراد من الانبياء لا لكلهم في بعض الاحوال لا في كلها في الدنيا كما قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم رايت ربي في بعض طرقات المدينة بمعنى وانا فيها قال صاحب التيسير الصاعقة كل
امر هائل يميت او مزيل للعقل والفهم ويكون صوتا ويكون نارا او يكون غير ذلك والمحشي حمل الصاعقة
على ما يكون سببا للموت ثم بين اختلاف المفسرين في خصوص السبب حيث قال قيل جاءت نار من السماء
فاحرقتهم هذا قول السدي وقيل صيحة جاءت من السماء وقيل جنود سمعوا بحسيسها اي صوتها
اي ارسل الله جنودا سمعوا بصوتها فخروا صعقين ميتين يوما وليلة **وانتم تنظرون** قيد اخذ
الصاعقة بهم بتنبيها على عظم العقوبة لان ورودها وهم مشاهدون لها اعظم في باب العقوبة منها اذا
وردت بغتة ما اصابكم بنفسه مفعول تنظرون ان قرت الصاعقة بالنار او اثره ان قرت
الصاعقة بغيرها وهو ما يحصل للهالك من مقدمات الهلاك كالاضطراب ونحوه فان الصيحة
والحسيس لا يبصران بانفسهما بل باثرهما وفي التيسير قوله وانتم تنظرون اي الى الصاعقة
فان كانت نارا فقد عاينوها حين اصابتهم اياهم وان كانت صوتا فهاتلو مقدمات بعضهم
اولا وراى الباقون انهم ماتوا ويسمى هذا رؤية الموت مجازا اقول المحشي قال صاحب الكشاف
بعد ما نقل الاقوال الثلثة في معنى الصاعقة والظاهر انه اصابهم ما ينظرون اليه لقوله
وانتم تنظرون ترجيحا للقول الاول والمحشي اشار الى رده بقوله او اثره عطفا على ما اصابكم
فان النظر لما اطلق ولم يقيد بالمفعول كان الظاهر ان يبقى على اطلاقه اقول المعنى الظاهر
المتبادر من النظر ان يتعلق بمفعوله نفسه فالظاهر ما ذكره صاحب الكشاف وما ذكره المحشي
من تقدير الاثر لا يدفع الظهور **ثم بعثناكم** اي ثم احييناكم بدعاء موسى **من بعد موتكم**
بسبب الصاعقة متعلق بموتكم وقيد البعث بقوله من بعد موتكم يعني الظاهر ان ذكر البعث
يغني عن ذكر القيد وهو قوله من بعد موتكم فان البعث يكون بعد الموت فبين فائدة التقييد
به بقوله لانه اي البعث قد يكون عن اغماء او نوم فلا يلزم ان يكون بعد الموت لان اصل البعث

[illegible]

[illegible]

اثارة الشيء عن محله وهذا المعنى موجود في جميع موارد استعماله فان بعث الميت كبعث النايم
كقوله تعالى في حق اصحاب الكهف ثم بعثناهم قالوا ان موسى لم يمت بل اغمي عليه **لعلكم تشكرون**
نعمة البعث او ما كفرتموه عطف على النعمة او البعث اي لعلكم تشكرون الشيء الذي كفرتموه و
ذلك الشيء الذي هو نعمة الايمان الذي كانوا عليها قبل ما اخذتهم الصاعقة وكفرانهم النعمة
هو تركهم الايمان لما رأيتم متعلق بتشكرون ما بين الله بالصاعقة فالمعنى لعلكم تشكرون وقت
مشاهدتكم ما بين الله بالصاعقة نعمة الايمان التي كفرتموها بقولكم حتى نرى الله جهرة فان ترك
النعمة لاجل طلب الزيادة كفران لها اي لعلكم تشكرون نعمة الايمان فلا تعودون الى اقتراح شيء
بعد ظهور المعجزة وقيل لكي تؤمنوا لان الشكر من صفات المؤمنين فان قيل قوله تعالى لعلكم تشكرون
خطاب لمن اعيد بعد الموت فيدل على بقاء التكليف بعد الاحياء مع ان شرط التكليف ان لا يكون
علم المكلف علما ضروريا قلنا ان موتهم لكونه كالنوم والاغماء لا يضطرهم الى معرفة
ما يجب الايمان به فلا يمنع من بقاء التكليف **وظللنا عليكم الغمام** الظل في اللغة الستر
والغمام جمع غمامة وهي السحاب مطلقا او الابيض منه سمي به لستره السماء اي جعلناه ظلة
وسترا عن حر الشمس سخر الله لهم السحاب الابيض يظللهم اي يلقي عليهم ظله حين كانوا في التيه
المفازة التي تاهوا فيها اي سار فيها متحيرا وهذه القصة هي النعمة السابعة من النعم التي
ذكرها الله تعالى لهم وظاهر هذه الآية يدل على ان هذه النعمة كانت بعد ان بعثهم اذ ظللنا
عطف على بعثنا وهو معطوف على قوله فاخذتكم الصاعقة **وانزلنا عليكم المن والسلوى**
الترنجبين تفسير المن والسماني تفسير السلوى قيل كان ينزل عليهم المن مثل الثلج من الفجر
الى الطلوع اي طلوع الشمس ويبعث الجنوب اي الريح عليهم السماني وينزل بالليل عمود نار يسيرون
في ضوءه اذا لم يكن قمر وتفصيل القصة على ما كتب في الكتب ان الله تعالى لما بعثهم من بعد موتهم امرهم
ان يحاربوا اهل قرية اريحا واذرعا وقيل بلقاء وهي قرية العمالقة بقرب بيت المقدس فقبلوا
فلما قربوا منها سمعوا ان اهلها جبارون اشداء قامة احدهم سبعمائة ذراع ونحوه فقالوا لموسى

اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون الى ان قال فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض اي ارض التيه
وكانت اثني عشر فرسخا في ستة فكانوا يصبحون ويسيرون النهار كله فاذا امسوا كانوا حيث اصبحوا فبقوا على
تلك الحال اربعين سنة فاصابهم الجوع فيها فسألوا موسى عم فدعا ربه فانزل الله المن وهو الترنجبين و
الطرنجبين لغة فيه وهو شيء كالصمغ يشبه العسل الجامد في الحلاوة وكان يقع على اشجارهم من طلوع الفجر
الى طلوع الشمس وقوعا مثل وقوع الثلج ياخذ منه كل انسان ما يكفيه يومه وليلته فان اخذ اكثر من ذلك
وقع فيه السوس واذا كان يوم الجمعة اخذ كل انسان منهم مقدار ما يكفيه ليومين لانه لا ياتيهم يوم السبت
وكان ذلك مثل الشهد المخلوط بالسمن فلما اكثروا اكله ملوا من اكله فقالوا يا موسى عم اهلكنا المن بحلاوته وحرقنا
فادع ربك ان يطعمنا لحما فدعا لهم موسى عم فبعث الله تعالى اليهم طيرا كثيرا تحشره عليهم ريح الجنوب وقيل كان تظليل
الغمام وانزال المن والسلوى عليهم قبل واقعة التيه واحتباسهم فيه وذلك انهم لما جاوزوا البحر وقعوا في
صحراء لا ابنية فيها فانزل الله السحاب فسترهم عن الشمس بالنهار وكان يضيء لهم بالليل لكونه ابيض نورانيا
وقيل كان السلوى طيرا يأتيهم مشويا وقال اكثر المفسرين انهم كانوا ياخذونها ويذبحونها ويطبخونها وجعلوا
المن بمنزلة الخبز والسلوى بمنزلة اللحم وكانت ثيابهم لا تتسخ من الوسخ ولا تبلى من البلى قيل معناه لا دخان
لتلك النار فتتسخ الثياب بدخانها ولا حرارة لها بحيث تبلى الثياب لشدة حرارتها اقول الاتساخ قد
يكون بغير الدخان والبلى قد يكون بغير الحرارة فالاحسن هو الاطلاق ليظهر كونها نعمة عظيمة خلاف المعتاد
كما روي انه لا تطول شعورهم ولا اظفارهم واذا ولد لهم مولود كان عليه ثوب كالظفر يطول بطوله **كلوا من طيبات**
كلمة من اما للابتداء الغاية او للتبعيض **ما رزقناكم** كلمة ما موصولة ما بعدها صلتها و
العائد محذوف او موصوفة اي رزقناكموه وما بعدها صفتها والعائد محذوف ايضا او مصدرية والمصدر
بمعنى المفعول اي من طيبات رزقنا وقيل الطيب هو المباح الذي يستطيبه الطبع او لا يشوبه
داء ولا اذى على ارادة القول اي قلنا لهم **وما ظلمونا** اختير طريق الخطاب في صدد
تعداد النعم لانه ادخل في تذكيرها والامتنان بها والحمل على شكرها ثم التفت الى طريق
الغيبة لان الاعراض عنهم وتوجيه الكلام الى مخاطب آخر ادخل في التوبيخ والابعاد فيه اقتصاد

واصله فظلموا وجه دلالته ما ظلمونا على هذا المحذوف انه في بطريق العطف تعليق الظلم بمفعول
وانتبه بمفعول آخر فاقتضى اثبات اصل الظلم بالضرورة بان كفروا هذه النعم وما ظلمونا **ولكن**
كانوا انفسهم يظلمون قدم مفعول يظلمون ايذانا باختصاص الظلم بهم وانه لا يتجاوزهم
وادخلت كلمة كان اشعارا بان ذلك شانهم القديم ويظلمون مضارع صورة ماض معنى والمعنى يشير
الى جميع ما ذكرناه بقوله بالكفران لانه لا يتخطاهم ضرره لان كفران النعمة اشد واضر قيل عليه قوله
ولكن كانوا انفسهم يظلمون يمنع تقدير فظلموا الا انه اما ان يكون تقديره فظلمونا فينا قض قوله وما ظلمونا
واما ان يكون فظلموا انفسهم فيلزم التكرار واجيب بان المقدر لم يتعلق بمحذوف بل اجري مجرى الفعل
اللازم فان معناه فعلوا الظلم وما عاد وبال ظلمهم علينا وانما عاد على انفسهم **واذ قلنا**
ادخلوا هذه القرية القرية هي الابنية المجتمعة التي فيها الناس وهذه القصة هي النعمة
التاسعة وهي اشتمالها على سعة العيش حيث جعلت القرية نفس النعمة بقوله فكلوا منها واشتمالها
على ما يمحو به ذنوبهم حيث امروا بدخول الباب والقول بالحط والحاصل ان القوم امروا بان يدخلوا
الباب على وجه الخضوع بالجوارح وان يذكروا بالسنتهم طلب حط الذنوب حتى يكونوا جامعين بين ندم
القلب وخضوع الجوارح والاستغفار باللسان يعني بيت المقدس فلا يكون الامر على لسان موسى عم
لانه مات في التيه بل على لسان يوشع بن نون وهو كان خليفته وقيل اريحا بفتح الهمزة وكسر الراء
وبالحاء المهملة قرية قريبة من بيت المقدس وقيل اريحا شل اصيفا امروا به اي بدخولها بعد التيه
اي بعد النجاة منها **فكلوا منها** كلمة من للتبعيض او لابتداء الغاية **حيث شئتم رغدا**
صفة مشبهة واسعا وقيل هنيئا ونصبه على المصدر على انه نعت مصدر محذوف اي اكلا رغدا
او الحال من الواو اي فاعل كلوا يعني راغدين متوسعين **وادخلوا الباب** اللام في الباب
للعهد والمعهود احد الشيئين كما قال اي باب القرية او القبة التي كانوا يصلون اليها
وكان فيه عبادة موسى وهرون فانهم لم يدخلوا بيت المقدس في حيوة موسى عم تعليل لقوله
او القبة بملاحظة الحصر اعترض عليه بان عدم دخولهم بيت المقدس لا يستلزم كون المراد من الباب

باب القبة لجواز ان يكون المراد باب اريحا والجواب ان مبنى الاستدلال المذكور ان يكون الامر
بدخول الباب على لسان موسى عم كما هو الظاهر فلما مات في التيه ولم يخرج منها نبيّ
انهم لم يدخلوا القرية التي امرهم الله تع بدخولها في حيوته سواء كانت تلك القرية بيت المقدس
او اريحا فلا يكون المراد بالباب باب القرية فيتعين انه باب القبة الحاوي المعبر عنه التوبة
ببيت المقدس لكون اريحا من توابع بيت المقدس وقريبا منه اقول هذا الجواب يقتضي ان يكون
نزول المن من قبل فتح اريحا مستدركا فان قيل عدم دخولهم القرية في حيوته عم لا ينافي
كون المراد بالباب باب القرية لجواز ان ما مره عم بدخول باب القرية ثم يموت فيدخله قومه
بعد موته قلنا بل ينافيه مبناه على ان تبديل الذين ظلموا القول الذي امروا به لا شك انه وقع
حال دخولهم الباب وكان عقيب ما امروا بدخول الباب ساجدين وقائلين حطة بشهادة
فاء التعقيب في قوله فبدل الذين ظلموا وكونه عقيب الامر المذكور الواقع على لسان موسى عم
يستلزم ان يدخلوا الباب الذي امروا بدخوله في حيوته عم فلو كان المراد بالباب الذي
امروا بدخوله باب القرية لزم ان كانوا قد دخلوا في حيوته عم وقد اجمع المفسرون
على انهم لم يدخلوه في حيوته وهما متنافيان **سجدا** جمع ساجد وانتصابه على الحال
من فاعل ادخلوا متطامنين المتطامن هو المنحني مخبتين الاخبات الخشوع والتواضع
فيكون السجود على معناه اللغوي او ساجدين لله فيكون على معناه الشرعي شكرا لله تعالى
على اخراجهم من التيه وعلى اهلاك اعدائهم الذين كانوا في تلك القرية اي الجبارين فالمعنى
اذا انتهيتم الى الباب اسجدوا شكرا لله تع ولا بعد فيه **وقولوا حطة** اي مسئلتنا
او امرك يعني انها خبر مبتداء محذوف تقديره نظرا الى حال المتكلم مسئلتنا والى حال
المخاطب امرك حطة وهي فعلة من الحط وهو انزال الشيء من مكان عال كالنعاء للحمل
عن المظهر كالجلسة فهي بناء النوع كهذه والتنوين فيها للتعظيم وعفو الذنوب كلها عن المظهر
نوع من الحط وقرئ بالنصب على الاصل لان الاصل في المصادر ان تكون منصوبة على المصدر والنايعد

من النصب الى الرفع للدلالة على معنى الثبات بمعنى حط عنا ذنوبنا حطة اقول قال صاحب الكشاف
والاصل النصب بمعنى حط عنا ذنوبنا حطة وانما رفعت لتعطي معنى الثبات ولم يذكر القراءة على الاصل ثم قال
وقرأ ابن ابى عبلة بالنصب على الاصل قال بعض شراح الكشاف وهي شاذة والظاهر من عبارة المص
اختيار هذه القراءة الشاذة ولعل الحال ان عادته ذكر ما فى الكشاف او ما هو المختار او على انه مفعول قولوا
اى مفعول به لهم اى قولوا هذه الكلمة كما قلت كلمة طيبة فيكونون مأمورين بشيئين بعمل يسير وقول قصير
والقول الاول يحتاج عند الاخذ والقول الثاني بهذه الكلمة وحدها وعدوا عليهما بغفران السيئات والزيادة في الحسنات
ما ذكره المص هنا خلاصة ما قاله صاحب الكشاف من السؤال والجواب حيث قال فان قلت هل يجوز ان تنصب حطة
في قراءة من نصبها بقولوا على معنى قولوا هذه الكلمة قلت لا يبعد اقول الاحسن ان يقول يحتمل او يجوز اذ لا شك
في بعده لانهم ما كانوا يتكلمون بالعربية والظاهر انهم امروا بقول هذه الكلمة ثم قال صاحب الكشاف والاجود
ان تنصب باضمار فعلها وينتصب محل ذلك المضمر بقولوا يريد بالمضمر حط عنا ذنوبنا حطة على انه مفعول مطلق ومحل
حط الى آخر الكلام منصوب بقولوا اليكون مقول القول جملة مفيدة وقيل معناه امرنا حطة اى ان نحط في هذه
القرية ونقيم بها يريد بقوله امرنا امر القائلين وشأنهم لا امر الله ح ليمتنع دخوله في حيز قولوا وترتب
نغفر لكم خطاياكم عليه اذ لا يبعد ان يكون قولهم نستقر في هذه القرية مع الوفاء بالعهد سببا للغفران
واما تبديل هذا القول فلا يتصور ح الا بتكلف وهو انه كان لمحض التعنت لخلوه على ما عرض لهم من الرأي
نغفر لكم خطاياكم بسجودكم ودعائكم معنى سببية السجود والدعاء مستفاد من كون قوله
نغفر لكم مجزوما على انه جواب الامر السابق فقوله بسجودكم مرتبط بقوله تع وادخلوا الباب سجدا
وقوله ودعائكم مرتبط بقوله وقولوا حطة قرأ نافع بالياء التحتانية اي يغفر بناء على كون
تأنيث الخطايا غير حقيقي ولوجود الفصل وابن عامر بالتاء الفوقانية اي تغفر لتأنيثها
على البناء للمفعول قيد للقراءتين معا وخطايا مفعول ما لم يسم فاعله والجملة الباقية
من القراء السبعة قرؤا نغفر لكم بفتح النون وكسر الفاء وخطايا مفعول وخطايا اصله
خطايئ بياء بعد الالف وهمزة بعدها ياء لانه جمع خطيئة كخضائع جمع خضيعة وهي

صوت بطن الدابة فعند سيبويه ابدلت الياء الزائدة همزة لوقوعها بعد الالف وذلك قد تقرر في علم التصريف
واجتمعت همزتان فابدلت الثانية ياء لانكسار ما قبلها ثم قلبت الفا لاستثقالهم الكسرة على الهمزة التي
هي حرف ثقيل وبعدها ياء مكسورة ففتحت الهمزة الاولى ثم قلبت الثانية الفا فصار خطاءا وكانت الهمزة
بين الالفين فابدلت اي الهمزة ياء لاستثقالهم جمع ثلث الفات لان الهمزة كالالف فصار خطايا ففيها
على قول سيبويه خمس تغييرات وعند الخليل يريد ان اصلها عند الخليل ايضا خطايئ قدمت الهمزة على الياء
لانها لو تركت على حالها قلبت الياء همزة لما مر فصار خطائي ثم فعل بها ما ذكر اى ثم قلب كسرة الهمزة فتحة
فقلبت الياء الفا وقلبت الهمزة ياء فصار خطايا ففيها على قول الخليل اربع تغييرات وسنزيد المحسنين
عطف على قوله نغفر لكم ثوابا مفعول ثان لقوله سنزيد لان زاد يستعمل لازما ومتعديا الى المفعولين وقد
يقتصر على احدهما وفي الآية حذف مفعوله الثاني وهو ما قدره المص جعل الامتثال اى امتثال ما امروا به
من دخول الباب سجدا وسؤال الحطة توبة للمسيء قبل ذلك بالتقصير في طاعة الله تع وانقياد رسوله
وسبب زيادة الثواب للمحسن قبله بالطاعة والانقياد يشير الى ان قوله تع وادخلوا وقولوا خطاب
لفريقي المسيء والمحسن وقوله نغفر لكم وسنزيد تفريق لذلك الجمع فالمعنى امتثلوا امري نغفر اساءة المسيئين
منكم ونزيد ثواب المحسنين اقول الظاهر من قول المص قبل بسجودكم ودعائكم ان يراد بالامتثال
امتثال امر السجود وامر القول وقول صاحب الكشاف كانت تلك الكلمة سببا يدل على ان يراد به امتثال
امر القول فتأمل واخرجه اي قوله وسنزيد عن صورة الجواب اي جواب الامر حيث لم يكن مجزوما
الى الوعد متعلق باخرجه اي اخرجه عن صورة الجزم الى الوعد بادخال السين المانع عن الجزم
وان كان معطوفا على الجواب المجزوم لفائدتين بين احديهما بقوله ايهاما بان المحسن بصدد ذلك اي الامتثال
وزيادة الثواب وان لم يفعله حقيقة فكيف اذا فعله ووجه الايهام ان الاخبار بقوله سنزيد بدون
الجزم يدل على وقوع زيادة الثواب لهم مع قطع النظر من الامتثال المذكور حيث لم يجعل الزيادة مسببة
عن امتثالهم اقول اذا عرفت وجه الايهام فلا يرد ما قيل هذه النكتة لا تستفاد من مجرد اخراج
الكلام عن صورة الجواب الى الوعد الاترى اذا قيل وسنزيدكم يوجد فيه الاخراج عن صورة الجواب

الى الوعد ولا يستفاد منه تلك النكتة بل من ذلك ومن اخراج لفظ المحسنين موضع الضمير فان مقتضى الظاهر
ان يقال ونزيدكم وبين الثانية بقوله والله عطف على قوله بان المحسن اي ايمانا بان الله تع يفعل
زيادة الثواب للمحسنين لا محالة بموجب الوعد لا الوجوب وذلك لانه لو كان مجزوما لكانت الزيادة مسببة
عن فعلهم وعلى تقدير كونه على صورة الوعد يكون الزيادة من حيث انه يتعلق وعد الله به ولا تخلف فيه
فايراد الكلام على صورة الوعد يكون ادل على كونها قطعية الوقوع بالنسبة لا لجعلها مسببة عن فعلهم
فبدل الذين ظلموا الا المحسنون فانهم فعلوا ما امروا به ولذا لم يقل فبدلوا كذا في التيسير اقول فلا يصح
قول بعض المتأخرين وضع المظهر موضع المضمر قولا غير الذي قيل لهم والنكتة في كون العنوان
الذين ظلموا ان التبديل ظلم او مسبب عن ظلمهم بدلوا بما امروا به لما كان بدل يتعدى الى مفعولين
الى احدهما بالباء وهو المتروك والى الآخر بنفسه وهو الموجود ولم يذكر هنا الا مفعوله الصريح
قدر المص مفعوله المتروك من التوبة والاستغفار لبيان ما هذا على التفسير المختار دون ان يقدر
امرك حطة يعني انهم قد امروا بقول معناه التوبة والاستغفار وطلب ما يشتهون من اعراض الدنيا
حيث قالوا بدل حطة حنطة وقيل قالوا حطا سمقاثا وهو بلغتهم بمعنى حنطة حمراء اي
مسئلتنا هي فان قيل لم لا تحمل تبديل القول فانهم دخلوا زحفا على استاههم مقنعي رؤسهم قلنا
لعله اكتفى بالقول فانه اظهر في المخالفة اذ ربما يتوهم ان الدخول على هذا الوجه لعذر فانزلنا
على الذين ظلموا كرره اي الذين ظلموا ومقتضى الظاهر ان يقال فانزلنا عليهم مبالغة في تقبيح
امرهم لان المذكور الاول وان لم يكن من باب وضع المظهر موضع المضمر الا انه يفيد تقبيح
امرهم كما عرفت آنفا فتكريره يفيد زيادة التقبيح واشعارا بان الانزال عليهم لظلمهم بوضع
غير المامور به موضعه وجه الاشعار ان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته ولو قيل وانزلنا
عليهم لم يحصل الاشعار المذكور لان الضمير يرجع الى الذات لا باعتبار الوصف اقول اذا عرفت وجه
الاشعار فلا صحة لقول بعض المتأخرين حيث قال واما الاشعار بان الانزال عليهم لظلمهم
المذكور فقد حصل من الفاء الدالة على التسبيب وجه عدم صحة قوله ان الفاء انما تدل

على كون الاول سببا للثاني ولا تدل على الوصف فلا تدل على الاشعار او على انفسهم عطف على مقدر اي لظلمهم مطلقا
او على انفسهم ومعنى الاطلاق ان لا يعتبر خصوص المتعلق لا ان يعتبر معها الغير بان تركوا ما يوجب نجاتها الى ما يوجب
هلاكها وقد جاء في الاعراف في هذه القصة فارسلنا عليهم على مقتضى الظاهر اذ اعتبار خلاف مقتضى الظاهر
في كل موضع غير لازم رجزا من السماء بما كانوا يفسقون قال في الاعراف بما كانوا يظلمون وهذه الآية ابلغ
مما في الاعراف اذ هنا اخراج سنزيد عن صورة الجواب وتكرير الظلم والجمع بينه وبين الفسق وتبديل الانزال بالارسال
ولان هذه خطابات معهم وتلك اخبار عنهم عذابا مقدرا من السماء اشارة الى ان قوله من السماء ليس ظرفا
لغوا متعلقا بانزلنا بل مستقر متعلق بمقدر صفة لقوله رجزا ويجوز ان يتعلق الظرف بانزلنا وكلمة من على التقديرين
لابتداء الغاية بسبب فسقهم اشارة الى ان الباء سببية وما مصدرية ولو قال بسبب كونهم فاسقين لكان انسب
للنظم المرعي فيه التطابق للمقام لان فيه الاستمرار والدوام والرجز في الاصل انما قال في الاصل اذ في الآية
بمعنى العذاب ما يعاف عنه اي يتنفر عنه وكذلك الرجس قال في الصحاح الرجز القذر مثل الرجس وقرئ
بالضم وهو لغة فيه قال في الصحاح وقرئ والرجز فاهجر بكسر الراء وضمها والمراد به الطاعون روي انه مات
في ساعة اربعة وعشرون الفا ودام فيهم حتى بلغوا سبعين الفا كذا في التيسير اقول فليس فيه ولا وجه
لما وقع في الكشاف بعد ذكر ما ذكره المص وقيل سبعون الفا قال بعض المتأخرين في تفسير رجزا عذابا في غاية الاشتداد
خارجا عن حد المعتاد وكتب في الحاشية من فسر الرجز بمطلق العذاب فكانه غافل عن قوله تع لهم عذاب من رجز
اليم اقول تفسير المص واقع في الصحاح حيث قال واما قوله رجزا من السماء فهو العذاب قال في التيسير ذكر
هنا خطاياكم وفي الاعراف خطيئاتكم وقال هنا ادخلوا وقال هنا اسكنوا وقال هنا فانزلنا وقال هناك
فارسلنا وقال هنا بما كانوا يفسقون وهناك يظلمون ليعلم ان المراد اتفاق المعاني وانه لا تغير باختلاف
الكلمات اقول قد عرفت النكتة بما ذكرناه آنفا من ان هذه خطابات معهم فتأمل واذ استسقى موسى لقومه
تقديره اذكروا ايضا اذ استسقى موسى لبني اسرائيل وهذه القصة اشارة الى النعمة التاسعة وهذا
الكلام مبني على ما تقدم من ان الانعام على الآباء شرف للابناء لما عطشوا في التيه اقول قال في التيسير
قبل التيه وقيل في التيه والمص والزمخشري اختارا ما عداه ضعيفا ولما هنا لمجرد الظرفية وانا لم يع

الترتيب في ذكر القصة فان دخول القرية بعد التيه قصدا الى تكثير النعم ولو اورد ما وقع في التيه لربما
يظن ان المراد عدّ ما يتعلق بكل موضع نعمة واحدة **فقلنا اضرب بعصاك الحجر** اللام فيه للعهد
ففيه ثلثة اقاويل على ما روي انه كان حجرا طوريا مكعبا اي مربعا كان ستة سطوح حمله معه اي حمل الحجر
موسى وكان تنبع من كل وجه من الوجوه الاربعة التي في الجوانب فان الطرف الاعلى والاسفل لا يعتبر
وجها لعدم ظهور المواجهة بها ثلث اعين تسيل كل عين في جدول الى سبط امر بسقيهم وكانوا ستمائة
الف وكل سبط خمسون الفا وسعة المعسكر مبتدا الاسم كان المقدر اثنا عشر خبره ميلا فهذا قول او حجرا
عطف على قوله حجرا طوريا اهبطه آدم عم من الجنة صفة حجرا ووقع بتداول الايدي الى شعيب فاعطاه مع
العصا فهذا قول آخر او الحجر عطف على احد الحجرين الذي فر بثوبه صفة الحجر لما وضعه عليه ليغتسل
لوضعه وبرأه الله عما رموه به يقال رماه بكذا اى عابه به ونسبه اليه من الادرة هي نفخة في الخصية
روي ان بني اسرائيل كانوا يغتسلون عراة ينظر بعضهم الى سوأة بعض وكان موسى عم يغتسل وحده فقالوا
والله لا يمنع موسى ان يغتسل معنا الا انه آدر فذهب يغتسل مرة فوضع ثوبه على حجر ففر الحجر بثوبه فتبع موسى
اثره فقال ثوبي حجر ثوبي حجر حتى نظر بنو اسرائيل الى سوأة موسى فقالوا والله ما بموسى من ادرة
قيل كان مع ازاره وكلن لعدوه تبتين انه برئ منها فوقع الحجر فاخذ ثوبه فاشار اليه جبرائيل بحمله اي
ذلك الحجر معه هذا قول آخر او للجنس عطف على قوله للعهد وهذا اظهر في الحجة لان فيما سبق من
الاحجار احتمال الاختصاص بخاصية تفيد ذلك بخلاف هذا ولما ورد ان يقال كيف يصح ان يحمل
اللام على الجنس وقد صح ان موسى حمل حجرا معينا في مخلاته ليسقي القوم بضربه وذلك يقتضي ان يؤمر
بضرب حجر معين اشار الى جوابه بقوله قيل لم يأمره ان يضرب حجرا بعينه يعني انه لم يؤمر بحمل حجر معين
مخصوص ولكن لما قالوا كيف بنا لو افضينا الى ارض لا حجارة بها اصلا حمل جواب لما حجرا لا من حيث
خصوصه بل لكونه فردا من جنس الحجر في مخلاته التي يحمل فيها الطلاة وهو الحشيش الرطب وكان
يضربه بعصاه اذا نزل فينفجر ويضربه اذا ارتحل فييبس وجفت العيون فقالوا ان فقد موسى
عصاه متنا عطشا فاوحى الله اليه لا تقرع الحجارة اى لا تضرب اي حجارة كان وكلمها اي الحجارة

يريد اي فو كان منها تطيعك اي في الانفجار لعلهم يعتبرون الترجي بالنسبة الى موسى عم وقيل كان الحجر
من رخام وكان ذراعا في ذراع وقال في الكشاف بعد هذا القول وقيل مثل رأس الانسان قال بعض شراحه
لقائل ان يقول هذان القولان من الاحوال في الحجر المعلوم فالترتيب يقتضي تقديمها على احتمال جنسية الكلام واجيب
بان ما تقدم هو اختلاف في ذات الحجر وهذا اختلاف في صفة الحجر والعصا اسمه عليق عشرة اذرع على طول
موسى عم من آس الجنة الآسي شجرة معروفة هذه العبارة حسنة مما في الكشاف حيث قال من آس الجنة
اذ قيل هنا بعيد جدا وقال التفتازاني والحمل على الجار وان لم يحسن في العصا ففي الحجر طوله عشرة اذرع
ابعد واجيب بانه يجوز ان هذه شجرة لموسى عم وان يكون الجار كبير الجثة والحجر خفيفا وله
اى للعصا شعبتان تتقدان في الظلمة كالسراج **فانفجرت منه اثنتا عشرة** اعلم ان الانفجار
الانشقاق ويسمى الفجر به لانشقاقه بالضوء والفرق بين الانفجار والانبجاس ان الانفجار هو الانشقاق
الواسع والانبجاس هو الانشقاق الضيق والمراد بما في الاعراف اول خروجه وبما هنا فيه بعد
السيلان او بحسب قلة الاحتياج وكثرته متعلق بمحذوف اما على تعلق الجزاء بالشرط المحذوف تقديره فان
ضربت فقد انفجرت او على طريق تعلق المعطوف على المعطوف عليه المحذوف كما قال فضرب فانفجرت
كما مر في قوله فتاب عليكم وقد توجه تقديرهما هناك واعتراض بعض المتأخرين والجواب المتين فتذكر قال
الطيبي وعلى التقديرين يسمى الفاء فصيحة او لكن الفاء على التقدير الاول جزائية وعلى التقدير الثاني فصيحة
كما مر هناك وفي قوله تع فلما انباءهم باسمائهم واعلم ان عادة المص اختيار الخفة قراءة ولهذا لم يذكر
وجه آخر او وجهين او وجوه واختار هنا سكون الشين في عشرة ثم قال وقرئ عشرة بكسر الشين
وفتحها وهما لغتان فيه ايضا **عينا** نصب مميز للعدد المذكور قبله وهذا اللفظ مؤنث سماعي ومشترك بين
المعاني المتعددة والمراد بها هنا الينبوع والقرينة لتعيين المراد قوله تع واذا استسقى وقوله فانفجرت
وقوله مشربهم قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب سمي الينبوع عينا تشبيها لها بالعين الباصرة
من حيث انه اشرف ما في الارض كما ان عين الحيوان اشرف ما فيه او من حيث ان الماء يخرج منها كما يخرج
الدمع من عين الحيوان اقول هذا انما يصح ان لو ثبت ان لفظ العين وضع اولا للباصرة ثم للينبوع

للتنبيه وهو غير ثابت وفي وضع الالفاظ المشتركة غير مهمونة بل يوضع لفظ لمعان متعددة كيف ما اتفق
قد علم كل اناس كل سبط ماذكروا من شذوذ اثبات الهمزة انما هو مع اللام كالاناس لا مثبتا واما بدونها
فشايع ذايع وانه اسم جمع قد مر تحقيقه في قوله ومن الناس من يقول مشربهم الظاهر انه اسم
مكان ولذا قال عينهم اي التي يشربون منها ويحتمل ان يكون مصدرا ميميا بمعنى المفعول اي المشروب
اقول والظاهر منها مزجنة بني اسرائيل انهم كانوا اهل عصبية لم يرض كل سبط ان يشرب من
مشرب سبط آخر ولذا عين لكل سبط مشرب فالمراد بعلمهم مشربهم دفع العصبية لا دفع
التجاوز الى مشرب الغير كما ظنه بعض المتأخرين ولا كثرتهم كما ظنه البعض اذ لو اجتمع المتعدد
صار نهرا عظيما كلوا واشربوا على تقدير القول يعني ان كل واحد من الجملتين منصوب المحل
بتقدير القول اي فقلنا لهم او فقال لهم موسى ع م من رزق الله يريد به ما رزقهم الله
لا بد من تقدير عايد الى الموصول اي به او منه من المن والسلوى الذين رزقكم الله كما
اياهما بلا تعب وماء العيون الذي نبع من الحجر جعل الرزق بمعنى المرزوق وفضله الى
الطعام نظرا الى كلوا او الى الماء نظرا الى اشربوا ولا وتنبيه على الاول الا ان يلاحظ ما سبق
من قضية انزال المن والسلوى وقيل المراد بالرزق الماء وحده لانه اي الماء يشرب
نفسه ويؤكل ما ينبت به وهو ضعيف ولذا لم يرض المصنف به اما اولا فلان اكلهم في التيه
لم يكن من زروع ذلك الماء واما ثانيا فلانه جمع بين الحقيقة والمجاز بناء على ان الرزق اريد به
الماء لم جعل مشروبا باعتبار نفسه ومأكولا باعتبار ما ينبت منه ولفظ الماء حقيقة في
المشروب ومجاز فيما ينبت منه فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وقد يجاب عن الثاني
بان في الكلام مقدرا اي كلوا من رزق الله وهو ما ينبت بالماء واشربوا من رزق الله
وهو الماء فلفظ الرزق مكرر يراد به في كل موضع معنى غير معنى الآخر فلا جمع واجيب
بان الجمع انما يلزم ان لو عبر عن المعنيين المذكورين بلفظ الماء وليس كذلك بل عبر عنهما برزق
الله واريد به معنى عام ولا يندفع الاول وهو يكفي لعدم الارتضاء ولا تعثوا في الارض قوله لا

متعلق بقوله لا تعثوا وهو الظاهر والمراد بالارض جميعها لان الافساد منهي عنه مطلقا وقيل ارض التيه فالمراد
هو النهي عن التنازع على الماء والتعميم اولى ويحتمل ان يتعلق قوله في الارض بقوله مفسدين لا تعتدوا حال
افسادكم قال بعض المتأخرين والعثي على ما ذكر في العيون اشد الفساد اقول تفسير المص بناء على ما وجد في بعض
الكتب ان العثو وان اقتضى الفساد لكنه ليس موضوع له بل هو كالاعتداء وقد يوجد في الاعتداء ما ليس بفساد
فبناء على هذا فسر المص الكلام بما قال فاستقام المقال بلا اشكال في الحال وانما قيده اشارة الى ان قوله
مفسدين حال منتقلة لا مؤكدة لان المؤكدة ليست بقيد يتقيد بها عاملها لانه اي العثو وان غلب في الفساد
لكنه ليس موضوع له اذ اصل معناه فعل ما لا يكون على صورة الصلاح في المحل سواء كان فسادا في نفس الامر
كفعل الظالم المعتدي او لم يكن كما قال قد يكون منه ما ليس بفساد كمقابلة الظالم المعتدي بفعله فان
تلك المقابلة وان كانت على صورة الفساد نظرا الى المعتدي فانها عدل نظرا الى فعله وصلاح في حق غيره
بل في حقه ايضا حيث كانت زاجرة له عن المعاودة الى مثل ذلك الفعل القبيح المهلك وقد يكون العثو
فسادا محضا في حق المحل الا انه يتضمن صلاحا راجحا كما قال ومنه ما يتضمن صلاحا راجحا كقتل
الخضر الغلام وخرقه السفينة ولما كان العثو اعم من الفساد لتناوله بنحو القصاص في الانفس والاطراف
والحدود الزواجر والضرب الواقع للتاديب وعلاج الجاني ولا وجه للنهي عن شيء منها قيد قوله لا تعثوا
في الارض بقوله مفسدين وجعل العثو المنهي عنه ما يقصد به الافساد وصاحب الكشاف لما بين العثي باشد الفساد
اشكل عليه الحال فحمل النهي على النهي عن التمادي في الفساد حيث قال قيل لهم لا تتمادوا في الفساد حال فسادكم
لانهم كانوا متمادين فيه ولما ذهب بعض المتأخرين مذهب صاحب الكشاف في تفسير العثي باشد الحد بل الفساد
اشكل عليه الحال فذكر كلاما طويلا خلاصته ان النهي مقيد بالقصد اقول معنى النهي لا تقصدوا الفساد
اذ صدور الفساد سهوا او لمصلحة ليس بمنهي فالتقييد بالقصد لغو والاوضح ما اشار اليه صاحب الكشاف
وبينه شراحه بان الكلام ورد نهيا لهم عما كانوا عليه والا فالفساد منكر منهي عنه كيف ما كان ويقرب منه
اي العثو العيث نحو جذب وجبذ يقال عثى يعثي عثا وعثا يعثو عثوا وعاث يعيث عيثا غير انه اي العيث
العيث يغلب فيما يدرك حسا والعثو فيما يدرك حكما قال في المختار الصحاح قال الازهري القراء كلهم
[illegible]

متفقون على فتح الفاء دل على ان القرآن نزل باللغة الثانية لا غير ومن انكر امثال هذه المعجزات وهي ان تنفجر
من حجر صغير يعادل رأس انسان واكبر منه قليلا اثنتا عشرة عينا وتسيل كل عين في جدول الى سبط كثير العدد
خمسون الفا او اكثر وتكفيهم لشربهم وسقي مواشيهم وان تنقلب العصا ثعبانا يبتلع جميع ما القته السحرة
من الحبال والعصي وان ينفلق البحر بضرب موسى عم وغير ذلك من الآيات التسع وابراء الاكمه والابرص
واحياء الموتى فانكرها بعض الطبيعيين من الفلاسفة واستبعدوه وقالوا كيف يعقل خروج الماء الغزير
من الحجر الصغير فلغاية جهله بالله فان من اعتقد بوجود الصانع المختار القادر على ما يشاء الذي
لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فامثال هذه الشبهة لا تخطر بباله ومن لم يعتقد
بوجوده واستولى عليه ظلمة الجهل والغباوة فهو بمعزل عن الاعتقاد بحقية القرآن مع معجزات الانبياء
عليهم السلام وقلة تدبره في عجائب صنعه والمنكر مع انه لم يتصور قدرة الله تعالى في تغيير الطبايع فقد
ترك النظر عن طرف نقيضه فانه لما امكن ان يكون من الاحجار ما يحلق الشعر ذكر ابو العلاء المغربي
في خواص الاحجار ان من الاحجار حجر الشعر وهو يحلق الشعر وينتفه وينفر الخل قالوا من الاحجار
ما ينفر الخل فانه اذا ارسل على اناء فيه خل لم ينزل عليه بل ينحرف عنه حتى يسقط خارجا
عن الاناء ويجذب الحديد وهو المغناطيس هذا والانسب ههنا ذكر الحجر الجالب للمطر وهو مشهور
فيما بين الاتراك لم يمتنع ان يخلق الله حجرا يسخره لجذب الماء من تحت الارض او لجذب الهواء من
الجوانب ويصيره ماء بقوة التبريد ونحو ذلك فان الطبيعيين يجوزون انقلاب الهواء ماء
وبالعكس ولذلك قالوا ان وضع في الكوز النحاسي جمد فانه يجتمع على اطراف الكوز قطرات من الماء
قالوا ان تلك القطرات انما حصلت لان الهواء انقلب ماء بقوة برودة الكوز فمن جوز هذا الانقلاب
لا يليق به ان ينكر انفجار العيون من حجر موسى عم قال بعض المتأخرين واياك ان تتوهم ان
هذا من قبيل ما يستند الى الطبايع من الخواص كجذب بعض الاحجار الحديد وحلق بعضها الشعر لانه
لا ينبغي الارادة والحاجة والحق ان فتح باب امثال هذا التوجيه الباطل في خوارق العادات
الصادرة عن الانبياء عليهم السلام يسعى في سد طريق دلالة المعجزة على صدق النبوة اولا ما ذكره

١٠

ما ذكره غفول عما قاله المحشي من ان المقصود بهذا الكلام الزام منكري المعجزة من الطبيعيين بما
يعترفون به من خواص الاشياء فانها تحصل مع عجز العقل عن ادراك اسبابها لا بيان ان المعجزة من
هذا القبيل فان الله تع قادر على ان يخلق ما يشاء بلا مادة ومدة فضلا عن ان يكون استعداد
المادة شرطا لقبول صورة ما خلق منها واعلم ان قوله تع يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي الى ههنا
تذكير للنعم وتعدادها عليهم ثم شرع في تذكيرهم قبايح ما صنعوا في مقابلة تلك النعم المفصلة
فقال واذ قلتم الى آخر الآيات المتعلقة بذلك يا موسى النداء باسم نبيهم من جملة سوء ادبهم
كما ان لن نصبر اي لن نقدر على حبس انفسنا على طعام واحد بينه بقوله يريد به ما رزقوه
في التيه من المن والسلوى ولما ورد ان طعامهم كان نوعين فكيف قالوا على طعام واحد فقد
اولا بقوله وبوحدته اي يريد بوحدة الطعام انها لا تختلف ولا يتبدل بحسب تبدل الازمنة لا انه واحد — الله لا تختلف ح
بالنوع وما بالشخص النوع فالمعنى غير مغاير في النهج كقولهم طعام مائدة الامير واحد يريدون انها — الله ح
لا تتغير الوانه ولذلك اي لعدم اختلافه وتبدله اجتووا اي كرهوا المداومة عليه يقال
اجتويت الطعام بكسر الجيم اذا كرهته لاجل المداومة عليه فانهم لما اكلوا ذلك الطعام مدة مديدة
ملوا واشتهوا غيره وثانيا بقوله او ضرب واحد عطفا على قوله لا يختلف فالواحد على الاول
واحد بالعرض كوحدة النفس والملك بالنسبة الى البدن والمملكة والمدينة اما على الثاني فقد
قيل انه واحد بالنوع باعتبار الانتصار بوصف كونه نافعا لذيذا كما قال لانهما معا طعام اهل التلذذ
والترفه وهم كانوا طايفة فلاحين اعجمائيين فنزعوا اي اشتاقوا الى عكرهم اي اصلهم واشتهوا — فلاحين ح
ما الفوه فان سوق النفس الى ما الفوها كثير فادع لنا ربك اللام للعلة فمعنى لنا لاجلنا وليكن
الدعاء بمعنى النداء والاستعداد وكان توطية للسؤال ولم يكن كافيا ههنا ضمنه معنى السؤال
وجعله اصلا فقال سله لنا بدعائك اياه اي ربك بان قل له اخرج يخرج لنا يظهر لنا
ما كولا ويوجد يريد ان مرادهم ان يرزقهم الله تع على سبيل خرق العادة ولذا لم يقولوا
ينبت لان الاخراج من الخفاء الى الظهور اظهار ومن العدم الى الوجود ايجاد وفيهما

يخرج محذوف اى يخرج مأكولا او شيا كاينا مما تنبت الارض فيكون قوله مما متعلقا بمحذوف هو
صفة لذلك المفعول المحذوف وجزمه اى كون يخرج مجزوما بانه جواب فادع الجواب الامر
فان دعوته سبب الاجابة تعليل لمحذ لصحة الجزاء على جواب فادع مما تنبت الارض كلمة ما
موصولة او نكرة موصوفة والعايد محذوف اى من الذي تنبته او من شيء تنبته ولا يجوز ان تكون
مصدرية لان المفعول المقدر لا يوصف بالانبات لانه مصدر والمحذوف جوهر من الاسناد المجازي
بيان للجنس واقامة القابل مقام الفاعل بيان للنوع فان للانبات تلبسا بالقابل وهو
الارض كتلبسه بالفاعل الحقيقي وهو الله تع اسند الى القابل وهو مكان النبت اسنادا مجازيا
كما يسند الى زمانه في قولهم انبت الربيع البقل قال بعض المتاخرين الانبات على طبيعة الارض
في تربية البذر ومادة النبات بتسخير الله تع اياها وتدبيره وذلك امر آخر وراء ايجاده
وايجاد اسبابه والفعل انما يسند حقيقة الى من باشره لا الى من خلقه واوجده فالمنبت
والمولد والمصور ونحو ذلك حقيقة المباشر باسباب هذه الاعمال لا البارى تع وانما يسند
اليه كنسبة القتل والقطع والكسر اليه لكونه الممكن منها اقول ما ذكره غفول عما قاله اهل المعاني
في مثال الحقيقة المطابقة للواقع والاعتقاد كقول المؤمن انبت الله البقل وفي الحقيقة المطابقة
للاعتقاد فقط كقول الجاهل انبت الربيع البقل فتامل ومن للتبعيض او للابتداء متعلق بقوله يخرج من بقلها
كلمة من لتبيين الجنس سواء كان حالا او بدلا من ما وقثائها
واللغة المشهورة فيه كسر القاف وهي قراءة العامة قال في مختار الصحاح القثاء الخيار والواحد
قثاءة وفومها والضمائر للخضر لا جعه الى الارض وعدسها وعن علي رضه عليكم بالعدس فانه مبارك
مقدس وانه يرق القلب ويكثر الدمعة وانه بارك فيه سبعون نبيا آخرهم عيسى بن مريم عليهم السلام
وبصلها اسم الجنس والواحد بصلة تفسير وبيان اى بيان ما في قوله مما تنبت وضع موضع الحال
من الضمير المحذوف الراجع الى ما كما تم تقديره وقيل بدل باعادة الجار وهو من والبقل ما انبتته
الارض من الخضر جمع خضرة وهي لون الاخضر وسمى النبات بالخضرة مبالغة كقولهم رجل عدل وقيل

قال

البقل ما لا ساق له وجهه بقوله والمراد به اطايب جمع اطيب التي تؤكل كالنعناع والكرفس والطرخون وامثالها
والفوم الحنطة قال الزجاج لا خلاف عند اهل اللغة ان الفوم الحنطة وساير الحبوب التي تختبز ويقال الخبز
هذا مروي عن ابن عباس رضي الله عنه ومنه فوموا لنا اي من كون الفوم بمعنى الخبز قول العرب فوموا
لنا اي اخبزوا لا جلنا وقيل الثوم قال في الكشاف ويدل عليه قراءة ابن مسعود وثومها وهو للعدس
والبصل اوفق اي من الحنطة والخبز واستدل على هذا القول ايضا بانه لو كان المراد بالفوم الحنطة او
الخبز لما جاز ان يقال لهم اتستبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير لان الحنطة والخبز اشرف الاطعمة وقيل
ههنا ما يبعده وهو ان يطلب القوم طعاما لا بر فيه والبر افضل وقرئ قثائها بالضم وهو لغة فيه
وهي لغة بني تميم قال اي الله او موسى عم يعني ان فاعل قال هو الضمير المستتر فيه راجع الى الرب او الى
موسى عم اتستبدلون هذا القول على سبيل الانكار الذي هو ادنى هو افعل من الدنو واصله ادنو قلبت
الواو الفا اوقرب منزلة وادون قدرا واصل الدنو في اللغة القرب في المكان فاستعير للخسة كما استعير
البعد في الشرف والرفعة فقيل بعيد المحل بعيد الهمة في المدح وقرئ ادنأ مهموزا من الدناءة
همزته يقلبها الى جنس حركة ما قبلها كما في لاهناك المرتع لكنه شاذ بالذي هو خير الباء داخلة
على المتروك الزائل كما بحث هذا بهذا يريد به المن والسلوى فانه خير مما يطلبونه في اللذة والنفع
وهما ظاهران وعدم الحاجة الى السعي اى الحراثة والزراعة وتعب الحصاد والدياس والتذرية
بخلاف المن والسلوى فانهما لا يحتاجان الى شيء من ذلك وان حصول المن والسلوى متيقن بخلاف
ما يطلبونه فانه مشكوك الحصول على انه لا شبهة في حلهما بخلاف ما تنبته الارض فانه لا يخلو عن
الغصب والظلم والبيوع الفاسدة اهبطوا مصرا والظاهر ان هذا القول من جملة مقول قال
ثم ان كان القائل هو الله تع بان سأل موسى عم ذلك من ربه فاجاب تع منكرا عليهم بقوله على
لسان موسى عم اتستبدلون الخسيس بالشريف وبقوله وان ابيتم الا ذلك فاهبطوا مصرا من
الامصار فان ما سألتم لا ينبت في البرية وانما ينبت في الامصار فالامر امر تعجيز من قبيل
قوله فاتوا بسورة من مثله لان ارادة الله تعالى تعلقت بحبسهم في التيه اربعين سنة عقوبة لهم

فلا وجه لان يطلب منهم الهبوط حقيقة وان كان القائل هو موسى عم فانه اجابهم بالاستفهام الانكاري
من عند نفسه فيحتمل ان يكون اهبطوا مصرا ايضا من كلامه على سبيل الرد والتعجيز ويحتمل ان يكون
ذلك وحيا الهيا خوطبوا به على لسان يوشع عم بعد موت موسى وهرون عليهما السلام وانقضاء
مدة التيه فيكون امرا بهبوط مصر من امصار الارض المقدسة ويتم كلام موسى عم عند قوله بالذي
هو خير قال الامام الواحدي في الوسيط وفي الكلام اضمار كانه قيل فدعا موسى عم فاستجبنا له
وقلنا لهم اهبطوا مصرا وفي الحواشي السعدية قوله كما اهبطوا مصرا على ارادة القول اي فدعا
موسى فاستجبنا له وقلنا لهم اهبطوا والظاهر ان قولنا هنا مبني على ما ذكرنا من تمام قول موسى
عند قوله بالذي هو خير وكون هذا الكلام امرا لهم على لسان يوشع بهبوط مصر من امصار الارض
المقدسة انحدروا اي انزلوا اليه من التيه يقال هبط الوادي اي يقال هبط فلان الوادي
اذا نزل به وهبط منه اذا خرج منه ويحتمل ان يكون التيه اعلى والمصر اسفل ويحتمل ان
يراد النزول مطلقا وقرئ بالضم اي بضم الهمزة والباء فيكون من الباب الاول والقراءة العامة
بكسرهما على انه من باب الثاني والمصر البلد العظيم واصله الحد الحاجز بين الشيئين وانما اطلق
على البلد العظيم لاشتماله على معنى الحد لكونه حاجزا بين طرفي الطريق المار عليه وقيل اراد به العلم
عطف على قوله والمصر البلد العظيم يعني ان المصر اسم لجنس البلد العظيم اي بلد كان وقيل هو علم
لبلد معين وهو البلد الذي كانوا فيه مع فرعون وانما صرف مع العلمية والتانيث لسكون وسطه
اي لكونه ثلاثيا ساكن الاوسط مثل هند ودعد ونوح ولوط وفيه يجوز الامران ولذلك
لم يصرفه في قوله اليس لي ملك مصر او على تاويل البلد فلا تانيث ح ويؤيده قال المحشي يؤيد
انه اراد به العلم وانما صرفه لما ذكرنا قول يرد عليه ان قوله وانما صرفه لما ذكر ليس له دخل
في الكلام لان مبنى عدم الانصراف هو العلمية فيؤيد كونها علما انه غير منون في مصحف ابن مسعود
وفي اللباب قرا الحسن مصر بغير تنوين وكذلك وقعت هي في مصاحف عثمان وابي وابن مسعود
رضي الله عنهم فكانهم عنوا بلدة بعينها وهي بلدة فرعون والحاصل ان المفسرين اختلفوا في

في ان المراد من مصرا في الاية هو البلد الذي كانوا فيه اولا او بلد آخر فقال كثير من المفسرين لا يجوز
ان يراد به البلدة التي كانوا فيه مع فرعون لقوله تعالى ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا
ترتدوا على ادباركم ايجاب الدخول تلك الارض وذلك يقتضي المنع من دخول ارض اخرى وايضا ان
قوله ولا ترتدوا على ادباركم صريح في المنع من الرجوع عن بيت المقدس ومنهم من جوز كون المراد منه مصر فرعون بناء
على ان من قرا اهبطوا مصر بغير تنوين فقد جعله علما للبلد معين وليس في العالم بلدة معينة ملقبة بهذا اللقب
سوى هذه البلدة ومن قرا منونا فقد جعله علما ايضا بشهادة القراءة الاولى الا انه صرفه لما ذكر وبناء
على انه تعالى ورث بني اسرائيل ارض مصر لقوله واورثناها بني اسرائيل والوارث لا يكون ممنوعا من دخول الارض الموروثة
واجاب الاولون عن الوجه الاول من هذين الوجهين بان القراءة المشهورة اهبطوا مصرا بالتنوين فيكون
اسم جنس ولا يعارضها القراءة بغير تنوين وعن الوجه الثاني بان قوله تعالى واورثناها ملكناها بني اسرائيل
بعد هلاك فرعون واله والمالك قد يمنع عن دخول ملكه بعارض كالمعتكف في المسجد يحرم عليه دخول
داره مع انها مملوكة له فكذا ارض مصر فان الله تعالى ملكها بني اسرائيل الا انه لما وجب عليهم ان يسكنوا الارض
المقدسة حرم عليهم الدخول ارض مصر وقيل اصله مصرائيم على وزن اسرائيل اسم اعجمي لبانيه فعرب وسمي به
المبني فصرفه مع لعدم الاعتداد بالعجمة لوجوه التعريب والتصرف بحذف النصف الاخير منه او لعدم
التانيث فان لكم ما سالتم قوله ما سالتم اسم ان ولكم خبره والجملة جواب الامر والعائد الى ما محذوف و
التقدير الذي سالتموه وضربت عليهم الذلة والمسكنة وفي الحواشي القطبية انما قال وضربت بالواو لا
بالفاء تنبيها على انه ليس بمترتب على سؤالهم النوع الآخر من الطعام بل على ما ذكر بعده من قوله ذلك بانهم
كانوا يكفرون والمعطوف عليه مقدر اي وجدوا ما سالوه والضرب ايقاع شيء على شيء وذلك الايقاع
يعبر عنه بالوانه ويعوض له في كل موضع على حسب المضروب والمضروب عليه فان كان المضروب الموقع نحو
القبة والخيمة يعبر عن ضربه بالاحاطة وان كان المضروب نحو الطين والجص يعبر عن ضربه على الحائط
بالالصاق والالزام وان كان نحو اليد والعصا والسيف يعبر عن ضربه على البدن بالايلام والايجاع
والذلة والهوان والحقارة ضد العزة من الذل كانها الهيئة والحال والمسكنة مصدر فعل المسكين

الغضب المتكلم راجع الى الذلة

و في المعالم المسكنة الفقر سمي الفقير مسكينا لان الفقر اسكنه واقعده عن الحركة أحيطت بهم المشهور ان
يستعمل احاط لازما وان يعدى بالباء فلذلك قيل الظاهر ان يقال احاطت بهم بدل احيطت لان الذلة
محيطة بهم دائرة عليهم لا محاطة بناء على المشهور المذكور والمص فرق بين حاط واحاط وجعل الاول
لازما يتعدى بالباء واذا نقل الى باب الافعال يتعدى الى واحد ويتعدى بالباء الى ثان فاذا بني
للمفعول يقال احيط كرمه بالسور الحائط اي بني حوله حائط فاصل الكلام حاطت الذلة بهم بمعنى
صارت حائطا لهم كتحويطهم بالقبة احاطة القبة بمن ضربت عليه اشارة الى ان الذلة كناية عن القبة
حيث لم يذكر القبة صريحا بل اقتصر على ذكر لازمها ورديفها الذي هو المضروبية لينتقل منه الى
المقصود كما هو شان الكناية فذكر الذلة ذكر للقبة بطريق الكناية اذ المعتبر في الكناية هو المكني عنه
لا المكني به والمكني عنه وهو القبة مستعار للذلة حيث شبهت الذلة بالقبة التي تحيط بمن ضربت أين
هي عليه من كل جانب كالذلة بالنسبة الى الذليل ثم اطلق اسم المشبه به المذكور كناية بذكر ما يلازمه
وهو الضرب اللازم للقبة على المشبه فان قيل كيف يكون لفظ القبة المذكورة كناية مستعارا للذلة وشرط
الاستعارة ان يكون ذكر المستعار له مطويا في الكلام ويكون معناه مراد اللفظ المشبه به والامر ههنا
على عكس ذلك هنا حيث ذكر المستعار له وسكت عن لفظ المستعار منه اجيب بان لفظ المستعار له
لما كان كناية عن المستعار منه كان ذكر المستعار له مطويا في الكلام اذ المعتبر في الكناية هو المكني عنه لا ذلك
المكني به فيتحقق بذلك شرط الاستعارة فالمستعار بالكناية في قوله تع وضربت عليهم الذلة هو لفظ
القبة المذكور كناية بذكر شيء من روادفه وهو المضروبية والمذكور كناية في حكم المذكور صريحا فكانه قيل
ان يصرح باستعارة اسم المشبه به وهو القبة للمشبه الذي هو الذلة فقوله تعا ضربت عليهم الذلة بمنزلة
ان يقال ضربت عليهم القبة التي هي الذلة والمسكنة والاستعارة بالكناية لا بد لها من قرينة والمشهور
ان قرينتها تكون استعارة تخييلية وههنا ليس الامر كذلك بل هي ههنا استعارة تحقيقية
تبعية وذلك ان اللفظ في التخييلية يجب ان يكون مستعملا في معناه الاصلي وانما التجوز
في اثباته لشيء ليس هو له كاثبات الاظفار للمنية والضرب ههنا ليس مستعملا في اصل معناه بل هو

احاطة

مستعار لمعنى الاحاطة والشمول لهم حيث شبهت احاطة الذلة بهم وشمولها لهم بضرب القبة عليهم
واطلق اسم المشبه به على المشبه ثم سرت الاستعارة الى المشتق او الصقت بهم عطف على قوله احيطت
بهم من ضرب الطين على الحائط ويجوز ان يكون قوله وضربت استعارة تحقيقية بمعنى اللزوم
واللصوق بان شبه الصاق الذلة بهم بضرب الطين على الحائط ولزومه اياه ثم استعير اسم الضرب
لالصاق الذلة بهم فعلى هذا يكون المستعار بالكناية في الآية هو لفظ الطين المذكور كناية بذكر
الضرب الذي اريد به الالصاق والالزام فكانه قيل ضربت والصقت عليهم الطين الذي هو الذلة
وعلى الوجهين استعارة مكنية ولا ينافي كون الكلام كناية عن كونهم اذلاء صاغرين مجازاة لهم علة
لقوله تعا ضربت عليهم على كفران النعمة وهو يقتضي الجزاء والذم واليهود في غالب الامر اذلاء
مساكين اما على الحقيقة بحسب الخلقة او على التكلف مخافة ان تضاعف جزيتهم او لسوء وضع
الجزية في زمان سؤالهم بقولهم لن نصبر على طعام واحد حتى يتكلفوا الذلة مخافة ان تضاعف
جزيتهم والاظهر انه تعا جعلهم كذلك فالذلة مقتضى طبعهم ومن جملة مكايدهم غير متحقق بخوف
تضاعف جزيتهم وباؤا بغضب من الله رجعوا به اي رجعوا من سفرهم الذي كان للجهاد
ملابسين بغضب الله فان العرب تقول لمن قدم من سفر التجارة انه باء بالربح او بالخسران
اي رجع فقوله بغضب من الله في موضع الحال من فاعل باؤا اي رجعوا ملابسين به منه تعالى
او صاروا احقاء بغضبه فالباء على الاول للملابسة وعلى الثاني صلة للفعل لا مستقر محذوف
ليكون في موقع الحال من باء فلان بفلان اذا كان حقيقا بان يقتل به لمساواته له واصل البوء
المساواة وقيل اي اقروا به كما في قوله عم ابوء بنعمتك علي اي اقر بها اوك هذا المعنى غير
ظاهر في الآية ذلك مبتدأ اشارة الى ما سبق اشارة الى ان الاشارة بالمفرد الى المتعدد باعتبار
تاويله بما سبق من ضرب الذلة والمسكنة والبوء بالغضب بانهم ان مع ما في حيزها في محل الرفع
خبر المبتدأ كانوا كان استمرارية تدل على ان ذلك دابهم وعادتهم المستمرة يكفرون
بآيات الله الجملة في محل النصب خبر لكان وكان مع ما في حيزها في محل الرفع خبر لان

ويقتلون النبيين عطف على جملة يكفرون بغير الحق في موضع النصب على انه حال من فاعل يقتلون
اي يقتلونهم مبطلين او صفة مصدر محذوف اى قتلا بغير الحق بسبب كفرهم بالمعجزات يشير الى ان
الباء سببية والى ان مع ما في حيزها في تاويل المفرد وان المراد بالآيات اما المعجزات التي من جملتها
ما عُدّ عليهم من فلق البحر واظلال الغمام وانزال المنّ والسلوى وانفجار العيون من الحجر ثم يشير
الى ان المراد بالآيات اما الكتب المنزلة حيث قال او بالكتب المنزلة كالانجيل والقرآن وآية الرجم
والتي فيها نعت محمد صلى الله عليه وسلم من التورية فان اليهود ما انكروا التورية لكن انكروا آية الرجم
والآية التي فيها نعت محمد عم وقتلهم الانبياء عطف على كفرهم فانهم قتلوا شعيا وزكريا ويحيى
وغيرهم من النبيين بغير الحق عندهم يشير الى فائدة ذكر بغير الحق مع ان قتل الانبياء لا يكون
الا بغير الحق وان الظاهر ان اللام للجنس والمعنى انه باطل محض وظلم صرف في اعتقادهم ايضا كما
في الواقع ونفي الجنس يفيد العموم اذ لم يروا منهم ما يعتقدون به جواز قتلهم فيكون باطلا عندهم
ايضا بالضرورة ويجوز ان يحمل اللام للعهد اشارة الى ما عندهم من الحق الذي يتدينون به
ويعتقدونه قال بعض المتاخرين هذا القيد ليس احترازا اذ لا يقع قتل نبي الا بغير الحق
فهو قيد لازم كدعوت الله سميعا وجاء تعظيما للشنعة والذنب الذى اتوه وما قيل معناه انهم قتلوهم
بغير الحق عندهم يرده انهم كانوا يقولون هؤلاء كاذبون وما اتوا به تمويهات وليست من الله تعالى
ويقتلونهم بهذا الاعتقاد الباطل اقول هذا القول يصدر ممن لا يعرف الحق والباطل اذ الحق
سواء اطلق على القول والاعتقاد هو المطابق للواقع واذا اريد باللام الجنس فالمعنى ما ذكرناه في تحقيق
كلام المص واذا اريد باللام العهد يراد حق معهود يوجب القتل كما في قوله عم لا يحل دم امرئ مسلم
الا باحدى معان ثلث كفر بعد الايمان وزنا بعد الاحصان وقتل نفس بغير حق ونكر في سورة آل عمران
حيث قيل بغير حق ليعم كل حق اي غير ملابس بشيء من الحق لا في الواقع ولا في زعمهم الفاسد فانهم انما
قتلوهم استثقالا للحق واتباعا للهوى من غير ان يقيموا حجة على كذبهم فيما ادعوه ومن غير ان يروا
منهم ما يعتقدون به جواز قتلهم وسيذكر قتلهم بعض الانبياء وليس فيهم نبي يجوز قتلهم والبطلان

ظاهر فما ذكره بعض المتاخرين ليس بحق اصلا قال بعض الملاحدة انكم تقولون اخبر الله تعالى بان الكفار
قتلوا النبيين وقال في موضع آخر انا لننصر رسلنا وقال انهم لهم المنصورون وان جندنا
لهم الغالبون ومن كان الله ناصره فهو المنصور ابدا فما بالهم قتلوا في ايدي الكفار وهذا تناقض
بين واجيب عنه بوجهين احدهما انه لم يثبت في الكتاب ولا في المتواتر من السنة قتل رسول
من الرسل عليهم السلام وانما ثبت قتل الانبياء والله تعالى اخبر بنصر الرسل دون الانبياء فلا تثبت
المناقضة وانما عصم الرسل عن القتل دون الانبياء لان الرسل هم الذين اوتوا الآيات المعجزات
الناقضات للعادات لاظهار دين الحق ودعوة الخلق اليه وكان عصمتهم عن القتل من جملة آياتهم
الحسية الدالة على صدق دعواهم الرسالة حيث لا يمكن للعدو القاصد قتلهم مع اقامة اسبابه
القتل من كل وجه وكان ثبوت ولاية القتل للكفرة عليهم مما يوهن ميل المستجيبين الى دعوتهم
واما الانبياء فهم الذين لم يكن معهم الآيات المعجزة لما ليس لهم ابتداء شرع ولا نسخ وانما كانوا
يدعون الخلق الى شريعة رسول كان في زمانه او قبل زمانه بالآيات التي كانت لذلك الرسول فلم
يكن لهم حاجة الى الحجج والآيات المقصودة ليحصل عصمتهم عن القتل آية صدقهم في دعويهم النبوة فان
ما يدعون اليه ثابت بالحجج القائمة للحال التي كانت للرسل وهو الفرق بين الفصلين والثاني ان المراد
من النصرة المذكورة في قوله تعالى انا لننصر رسلنا ونحو ذلك من الآيات هو النصرة والغلبة من حيث
وضوح الادلة وقيام الحجج دون النصرة بالعصمة عن القتل ومضار الدنيا فان ذلك بطريق المحنة
والمحنة قائمة في حق كل احد من المكلفين بل الانبياء والرسل عليهم السلام هم المقصودون من التكليف
والمحنة كرامة وزيادة في منازلهم كمن قتل في سبيل الله من المؤمنين وليس ذلك بخذلان لهم و
آيات الرسل غالبة وحججهم قاهرة وحجج الكفار داحضة مغلوبة فلا تناقض كذا في شرح التاويلات
وقال ابن عباس والحسن رضي الله عنهما لم يقتل نبي من الانبياء الا من لم يؤمر بقتال وكل من امر بقتال نصر وغلب
وانما حملهم على ذلك اى على الكفر وقتل الانبياء اتباع الهوى وحب الدنيا فانه تعالى انما قتل الانبياء من بني
اسرائيل معاصى الله لما توفي فرج امر بني اسرائيل وتنافسوا الملك حتى قتل بعضهم بعضا وظهر فيهم البغي

والفساد ونهاهم عن ذلك شعيا وامرهم بطاعة الله تعالى واحكام التورية فلم يقبلوا حتى قتلوه ويحيى انما قتل
لانه كان في زمن ملك من ملوك بني اسرائيل وكانت له امراة عاهرة وكان يحيى ينهاها عن ذلك الفعل ويامرها
باحكام التورية فامرت بسجنه ثم ذبحته لعنها الله تعالى ولما سمع زكريا ان ابنه قتل انطلق هاربا حتى
وصل بستانا عند بيت المقدس فيه الاشجار فارسل الملك في طلبه غضبا لما حصل لامراته من قتل ابنه
فمر زكريا بشجرة فنادته يا نبي الله هلم الي فانفلقت له ووصل فيها زكريا فلما عرفوه فلقوا الشجرة مع زكريا
فلقتيه بالمنشار فظهر ان كونهم وقتلهم الانبياء لم يكن لحق اصلا بل اتباع هوى كما اشار اليه بقوله ذلك
بما عصوا وكانوا يعتدون اي ربما كانوا يتجاوزون الحد وذلك يكون في كل طوائف اي جرهم العصيان والتمادي
والاعتداء عطف تفسيري فيه اي في العصيان لم يذكر في الاية ذلك القيد لدلالة قوله ما عطفوا عليه الى الكفر
بالايات وقتل النبيين اشارة الى ان ذلك الثاني الى الكفر بالايات وقتل النبيين والباء في قوله بما عصوا
سببية وما مصدرية والتمادي الغاية والتمادي البلوغ الى الغاية والاعتداء التجاوز عن الحد فان صغار الذنوب سبب
يؤدي الى ارتكاب كبارها كما ان صغار الطاعات اسباب مؤدية الى تحري كبارها والمعنى ذلك الكفر والقتل بشؤم
ركوبهم المعاصي وتماديهم فيها هذا الركوب والتمادي سبب لسبب ما اصابهم من ضرب الذلة والمسكنة والبوء
بالغضب ولما كان كل من التمادي والاعتداء بمعنى تجاوز الحد جمع بينهما تنبيها على ذلك وفيه قدح على الكشاف
حيث قال بسبب عصيانهم واعتدائهم لانهم انهمكوا انهمكوا فيها وغلوا فان الانهماك والغلو في العصيان
عين الاعتداء فيه فليتأمل وقيل كرر الاشارة اي اشير بذلك الى ما اشير اليه بذلك الاول من ضرب
الذلة والمسكنة والبوء بالغضب وانما كرر للدلالة على ان ما لحقهم من ضرب الذلة وغيره انما هو بسبب
الكفر والقتل كما مر بيانه فهو بسبب ارتكابهم المعاصي واعتدائهم حدود الله ولو لم يكرر لفظ ذلك لربما
يتوهم ان السبب اجتماع الامرين وانما لم يرتضه المص لان فيه فوات ارتباط لطيف حصل على تقدير
التفسير السابق وايضا لو كان المقصود ذلك لدخل الواو في ذلك الثاني لئلا يتوهم الاضراب
وقيل الاشارة الى الكفر والقتل كما في التفسير الاول والباء بمعنى مع وقد كانت على التفسير الاول
للسببية فالمعنى ان ذلك الكفر والقتل كائن مع العصيان والاعتداء وقد كان كاملا في السببية

في

وقيل ههنا كون الباء بمعنى مع ضعيف
وخلاف الظاهر منه

فكيف وقد انضم اليه ذلك وانما لم يرتضه ايضا لان فيه فوات ذلك الارتباط وفيه ايضا ايهام
كون السبب هو المجموع وانما جوزت الاشارة بالمفرد الى شيئين فصاعدا فان ذلك الثاني
اشارة الى شيئين على الوجه المختار وذلك الاول اشارة الى اكثر من شيئين فالقياس ان يقال
ذانك واولئك على تاويل ما ذكر او ما تقدم او ما سبق كما سبق فان ما مفرد اللفظ مجموع المعنى
للاختصار علة للتجويز مع التاويل ونظيره في الضمير قال نظيره لان ما نحن فيه اسم الاشارة
فمثاله قوله تعالى عوان بين ذلك كما سيجيء قول رؤبة يصف خيلا او بقرة فيها خطوط من سواد
وبلق اي بياض يقابله سواد والا فالبلق سواد وبياض كانه في الجلد توليع البهق اي تلوينه
فان ضميره كانه راجع الى المثنى وهو سواد وبلق يقال شيء مولع اذا كان فيه الوان مختلفة
او الى الجمع وهو الخطوط والذي حسن ذلك اي جواز الاشارة بالمفرد الى المتعدد ان
تثنية المضمرات والمبهمات اي اسماء الاشارات والموصولات وجمعها وتانيثها ليست على الحقيقة
اي ليست على قانون تثنية اسماء الاجناس وجمعها فانها صيغ مخصوصة غير مبنية على
واحدها بان يثنى بالحاق الالف والنون او الياء والنون ويجمع بالحاق الواو والنون او
الياء والنون على لفظ واحدها حتى يكون تثنية وجمعا على الحقيقة فلما لم يكن تثنية المبهمات
وجمعها تثنية وجمعا على الحقيقة جاز ان يراد بمفردها ما يراد بتثنيتها وجمعها وبمذكرها
ما يراد بالمؤنث ولذلك اي لكونها تثنيتها وجمعها وتانيثها لا على الحقيقة جاء الذي بمعنى الجمع
اي عبر به عن الجماعة كما مر في تفسير قوله تعالى كمثل الذي استوقد نارا فاريد بالمفرد ما يراد بالجمع
فان قيل لفظ هما مثلا تثنية على الحقيقة وكذا لفظ هذان وهذين ولفظ اللذان واللذين
فان كل واحد منها تثنية على الحقيقة قلنا ممنوع اذ لو كان كذلك لوجب ان يقال في الاول
هوان بالالف والنون وفي الثاني والثالث هذاآن وهذايين بقلب الف هذا همزة وفي الرابع
والخامس اللذيان واللذيين بكسر الذال مع ثبات الياء واعلم ان عادة الله تعالى اذا ذكر وعدا
او وعيدا اعقبه بما يضاده ليكون الكلام تاما فههنا لما ذكر حكم الكفرة من اهل الكتاب

وما حل بهم من العقوبة اخبر بما للمؤمنين من الاجر العظيم ليدل على انه تعالى يجازي المحسن باحسانه والمسيء
باساءته كما قال ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى فقال **ان الذين آمنوا**
اختلف المفسرون في المراد منه وسبب هذا الاختلاف قوله تعالى في آخر الآية من آمن بالله واليوم الآخر فانه
يقتضي ان يكون المراد من الايمان في قوله الذين آمنوا غير ما هو المراد منه في قوله من آمن بالله فلدفع
هذا الاشكال ذكروا وجوها احدها قول ابن عباس رضي الله عنهما المراد بالذين آمنوا هم الذين آمنوا قبل
مبعث محمد بعيسى عليهما السلام فكانه تعالى قال ان الذين آمنوا قبل مبعث محمد بعيسى والذين كانوا على الاديان
الباطلة كل من آمن منهم بعد مبعث محمد عم بالله وباليوم الآخر وبمحمد عم فلهم اجرهم عند ربهم وثانيها قول
سفيان الثوري واختاره الزمخشري وهو ان المراد بالذين آمنوا المنافقون الذين يؤمنون باللسان
دون القلب ويؤيده انه تعالى ذكر اول هذه السورة طريقة المنافقين ثم طريقة اليهود فكذلك ههنا ذكر
المنافقين ثم ذكر اليهود والنصارى والصابئين فكانه تعالى قال هؤلاء المبطلون كل من آمن منهم
بالايمان الحقيقي فلهم اجرهم وثالثها قول المتكلمين وهو ان المراد بالذين آمنوا هم الذين آمنوا
بمحمد عم في الحقيقة وهو عائد الى الماضي ثم قوله من آمن بالله يقتضي المستقبل فكانه تعالى قال الذين
آمنوا في الماضي وثبتوا على ذلك في المستقبل واستمروا عليه فلهم اجرهم والمصنف اختار ... بغير
الوجه الثاني وضعفه حيث نقله بقيل واختار ان يكون المراد بالذين آمنوا الذين يقرون
بالسنتهم بحقيقة دين محمد عم سواء صدقوا بقلوبهم او لم يصدقوا وسواء كان ذلك الاقرار
منهم على وجه التبري والانصراف من اليهودية والنصرانية او الشرك او نحوها او لم يكن على
ذلك الوجه بل نشأوا على ذلك الاقرار من اول ما عقلوا وكلفوا فيكون اطلاق لفظ المؤمن عليهم
من قبيل ذكر المقيد وارادة المطلق وحمل اليهود والنصارى والصابئين على من تدين بدينهم
سواء كان التدين قبل ان ينسخ ذلك الدين او بعده وحمل الايمان في قوله من آمن بالله على
التصديق القلبي حيث قال بالسنتهم يريد به المتدينين بدين محمد عم المخلصين منهم والمنافقين
وقيل قائله سفيان الثوري وصاحب الكشاف المنافقين لانخراطهم في سلك الكفرة قال الحسن

مطلب في تسمية اليهود

وسيأتي بيان قوة الاول وضعف الثاني **والذين هادوا** تهودوا يقال هاد وتهود اذا دخل
في اليهودية ويهود اما عربي من هاد اذا تاب سموا بذلك لما تابوا من عبادة العجل فعلى هذا الف هاد
منقلبة عن واو والاصل هاد يهود بمعنى تاب يتوب وقيل ان الفه منقلبة عن ياء والاصل هاد يهيد
اي تحرك وسمي اليهود يهودا لانهم يتهودون اي يتحركون عند قراءة التوراة ويقولون ان السموات

والتهيد الحركة

والارض تحركت حين آتى الله تعالى موسى التوراة واما معرب يهوذا وكانهم سموا باسم اكبر اولاد
يعقوب عم واسمه يهوذا بالذال المعجمة فلما عربته العرب وغيروها بالذال المهملة حذفوا الالف
والنصارى جمع نصران وفي الصحاح جمع نصرانة ايضا كالندامى جمع ندمان وندمانة صفة مشبهة
مثل عطشان الا انه غير مستعمل والمستعمل نصراني بزيادة الياء التي للمبالغة كما قال والياء

مطلب في تسمية النصارى والنصراني وزيادة

في نصراني للمبالغة كما في احمري وذلك للدلالة على انه منسوب الى ذلك عريق فيه لا يجحد انه
موصوف بالحمرة سموا بذلك لانهم نصروا المسيح عم او لانهم كانوا معه في قرية كان المسيح منها تكون
الراغب فالياء في نصراني للنسبة يقال لها نصران او ناصرة فسموا باسمها اي سمي كل واحد
منهم باسم تلك القرية على تقدير ان يكون اسمها نصران ثم جمعته العرب على نصارى كسكران
على سكارى او من اسمها اي باسم مأخوذ من اسمها حيث جعلوا منسوبين اليها على تقدير ان اسمها
ان يكون اسمها ناصرة ثم جمع كمهري ومهارى **والصابئين** قوم بين النصارى والمجوس وقيل
اصل دينهم دين نوح عم وقيل هم عبدة الملائكة وقيل عبدة الكواكب وهو ان الصابئ
ان كان عربيا فمن صبأ اذا خرج يقال صبأ ناب البعير يصبأ صبأ وصبوءا اذا طلع وصبأ
الرجل صبوءا خرج من دين الى دين وقرأ الجمهور والصابئين بالهمزة كالخاطئين وقرأ نافع وحده
بالياء اي بياء ساكنة بعد الياء بغير همزة بينهما اما لانه خفف الهمزة اي اما ان يجعل همزة او يبدل
همزة صابئ ياء او واوا ثم يعل كاعلال قاض ثم يجمع كجمع القاضي او لانه من صبا اذا مال اي اما ان
لا يجعل همزة بل ناقصا من صبا يصبو بمعنى مال يميل لانهم مالوا من سائر الاديان الى دينهم او من
الحق الى الباطل فاعل الصابي كاعلال الغازي **من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا**

من كان منهم فوحد لفظ منهم توجيهاً لاحتمال ان يكون من آمن مبتداء وفلهم اجرهم خبره والجملة كلها خبر ان
الذين آمنوا والعايد الى الذين وما عطف عليه محذوف والتقدير من آمن منهم اي من الطوايف الاربع المذكورة
في دينه في محل النصب حال من الضمير المستتر في قوله مصدقاً قال المحشي اي الدين الذي ينتسب اليه مخلصا
كان فيه او لا فيتناول المنافق والمخلص من المسلمين وغيرهم قبل ان نسخ ذلك الدين كله كالاديان
الماضية او بعضه كدين محمد عم والمعنى قبل ان نسخ او قبل النسخ مصدقاً بقلبه خبر كان وهو معنى آمن
بالمبداء والمعاد وهو معنى بالله واليوم الآخر عاملا بمقتضى شرعه وهو معنى عمل صالحا قال المحشي
والمراد على الثاني ظاهر واما على الاول فتوضيحه ان المؤمن المخلص اذا مات في زمن الرسول عم ونسخ
بعده بعض الاحكام لم يضره بل هو داخل في هذا الحكم وكذا المنافق اذا ترك النفاق وآمن بالله واليوم
الآخر وعمل صالحا ومات ثم نسخ بعض الاحكام هو داخل ايضا في هذا الحكم وكذا اليهود والنصارى
الذين لم يبدلوا ولم يغيروا وماتوا قبل نسخ دينهم وكذا الصابئون على تقدير كونهم على دين نوح عم
او غيره من الاديان الثابتة من الله تعالى وانما اختار هذا الوجه لانه الموافق لسبب النزول حيث قال الراغب
ان سلمان الفارسي لما ذكر حسن احوال رهبان صحبهم قال النبي عم ماتوا وهم في النار فانزل الله تعالى
هذه الآية ثم قال عم من مات على دين عيسى عم قبل ان سمع بي فهو على خير ومن سمع بي ولم يؤمن بي
فقد هلك بخلاف ما اختاره صاحب الكشاف ونقله المص بقوله وقيل من آمن من هؤلاء الكفرة ايمانا
خالصا ودخل الاسلام دخولا صادقا فانه غير مطابق لسبب النزول فظهر قوة تعميم الدين وضعف تخصيصه
بالمنافق او كر حقق صاحب الكشاف الذين آمنوا بالمنافقين لئلا يبقى قوله تعالى من آمن بالله بلا فائدة
وذكر المحشي وجه تعميم المص بما ذكر آنفا من انه الموافق لسبب النزول فهذا الوجه يقتضي تعميم الآية بحيث
يتناول الامم السابقة المخلصين والمنافقين ولا يقتضي تناولها على المخلصين والمنافقين من امة محمد
عليه السلام فتامل قال بعض المتاخرين وما قيل في تفسير من كان منهم في دينه قبل ان ينسخ لا يناسب
المقام علله بقوله والصابئون لم يثبت لهم دين سماوي ولذلك اختلف في حل نكاحهم او كر هذا
مدفوع بانقلناه من المحشي آنفا حيث وكذا الصابئون الى قوله من الاديان الثابتة من الله تعالى

وان اردت الكلام المشبع فاسمع كلام بعض من تصدى لتحشية الكتاب حيث قال انهم قوم كانوا
على دين نوح عم وذلك كان دينا حقا قبل النسخ وفي التيسير قال السدي هم طائفة من
اهل الكتاب وبه اخذ ابو حنيفة رحمه حيث قال هم كاهل الكتاب في حل ذبائحهم و
نكاح نسائهم لانهم يقرؤن الزبور ويعظمون الكواكب تعظيم القبلة حيث يتوجهون اليها
في صلواتهم كما يتوجه المسلمون الى الكعبة ويقولون ان الله تعالى امر بتعظيم هذه الكواكب و
اتخاذها قبلة الصلوة والدعاء ومن قال انهم يعبدون الملائكة او الكواكب ويقولون
انها الالهة مدبرة لهذا العالم فهم مشركون كعبدة الاصنام رح وبه اخذ ابو يوسف ومحمد
حيث قالا لا توكل ذبائحهم ولا ينكح نساؤهم ولا يلزم من صحة كلام المص على ذلك القول فساده
اصلا فان كلامه مبني على قول من يقول ان لهم دينا حقا قبل ان نسخ وذلك ثابت في
بعض الروايات ولا يلزم في مثله اتفاق الروايات واما على قول من يقول انهم من قبيل المجوس
وعبدة الاصنام ومشركي العرب فلا دين لهم ولا اجر بل هم ممن باؤا بغضب من الله تعالى
فلهم اجرهم عند ربهم الذي وعد لهم على ايمانهم وعملهم لم يقل فلهم اجرهم الذي يستوجبونه
بايمانهم وعملهم كما في الكشاف لانه مبني على اصل المعتزلة الفاسد والاجر مصدر اجره يأجره
من الباب الاول او الثاني وقد يعبر به عن الشيء المجازى والآية الكريمة تحتمل المعنيين
ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون التنكير في قوله خوف للتقليل وفي النظم دلالة على ان الخوف
ثابت لغيرهم فالمعنى لا خوف عليهم حين يخاف الكفار من العقاب وهم غير محزونين حين
يحزن المقصرون على تضييع العمر وتفويت الثواب هذا مبني على ما سبق من قوله ان الخوف
على المتوقع والحزن على الواقع ولما وعدهم الله تعالى بالاجر في الآخرة بقي ان ذلك الاجر لا يفارقه
شيء من الخوف والحزن وذلك يستلزم ان يكون نعيمهم دائما وان يعتقدوا به لانهم لو جوزوا انقطاعه
لاعتراهم خوف عظيم ومن مبتداء خبره فلهم اجرهم يشعر بانه جعلها موصولة اذ الموطئة خبر
الشرط مع الجزاء لا الجزاء وحده كذا قال المحشي اخذا من كلام التفتازاني قيل عليه الظاهر

رد ا جعل من مبتدا فافراد الضمير وجمعه نظرا الى اللفظ والمعنى

ففيه ثلاثة اوايل التنوين

ان المسئلة خلافية فان ابا محمد المكي جوز ان يكون خبر من الشرطية هو الجزاء وحده حيث قال من آمن
رفع بالابتداء وهي للشرط وقوله فلهم جواب الشرط وهو خبر المبتدا اقول العبرة بمذهب
الجمهور هو ما ذكره التفتازاني والقائل بكون خبر من الشرطية هو الجزاء وحده هو ابو محمد
المكي وحده وقال ابو البقاء من ههنا شرطية في موضع المبتدا والخبر آمن والجواب فلهم اجرهم
والجملة خبر ان في قوله ان الذين آمنوا والعائد الى الذين محذوف تقديره من آمن منهم او بدل
من اسم ان عطف على قوله مبتدا يعني ان قوله تعالى من آمن بدل البعض من اسم ان وما عطف
اي ان الثلاثة الاخيرة
عليه اما انه بدل البعض من المتدينين بدين محمد عم فظاهر اذ لا شك ان من آمن حقيقة من هؤلاء
المتدينين كان بعضهم بعضا منهم لما مر من انه يدخل فيهم المخلصون والمنافقون واما انه بدل البعض
من الذين هادوا وامثالهم فلما ذكره النحرير التفتازاني من انه بدل البعض لان من آمن حقيقة من
هؤلاء الكفرة بعض منهم ثم قال فان قيل كيف يكون المؤمنون بعضا من المنافقين والكافرين المجاهرين
قلنا ان هذه الذوات بعض من تلك الذوات ولا يلزم ان يصدق عليهم بعدما احدثوا الايمان انهم منافقون
او كفار يجاهرون وخبرها اي خبر ان فلهم اجرهم والفاء لتضمن المسند اليه معنى الشرط الظاهر
ان المراد بالمسند اليه لفظ من سواء كان مع صلته بدلا او مبتدا فانه على التقديرين مسند اليه
اما على الثاني فظاهر واما على الاول فلانه وان كان تابعا لاسم ان في الاعراب الا انه مقصود بالنسبة
ح فيكون هو المسند اليه في الحقيقة ثم انه متضمن لمعنى الشرط سواء جعل شرطية او موصولة وهو
ظاهر الا انه على تقدير كونه بدلا لا يجوز كونه شرطية لان ما فيه معنى الشرط لا يعمل فيه ما قبله وانما
قلنا ان المراد بالمسند اليه لفظ من لا ما يتناوله لفظ الذين الواقع اسم ان مع ان النحاة صرحوا
بان اسم الموصول في نحو الذي يأتيني فله درهم متضمن لمعنى الشرط لانهم صرحوا بانه كما اذا كان اتصاف
ذات المسند اليه بمضمون الصلة سببا لثبوت معنى الخبر له وفيما نحن فيه ليس اتصاف المسند اليه بالايمان
بمعنى الاقرار بالشهادتين سواء كان ذلك الاقرار مع مواطاة القلب ام لا سببا لاستحقاقهم الاجر
بل السبب له انما هو الاقرار الواقع عن اخلاص وكذا اليهودية والنصرانية والصابئية لا يكون شيء منها

سببا له وهو ظاهر فلم يكن اسم ان وما عطف عليه متضمنا لمعنى الشرط وان كان اسما موصولا صلته فعل لانعدام السببية
قال المحشي قال النحرير كان ينبغي ان يبين وجه ذكره هذه الآية ان الذين آمنوا وما قبلها من ضرب الذلة في اثناء تعديد النعم استطرادا
ثم قال المحشي اقول لعل الوجه في ذكر ضرب الذلة انهم لما تركوا العهد الاشراف والاعزة وقنعوا بالطعام الاراذل واهل الذلة اختاروا
لانفسهم الذلة والمسكنة فلزمناهم لزوم الطين او القبة واستحقوا من الله تعالى الغضب والعقوبة فلا جرم عطف هذه القصة
على تلك القصة والوجه في ذكر ان الذين آمنوا الآية انه تعالى لما حكم على الاسلاف بانهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون
النبيين بغير الحق كان مظنة ان يتوهم انهم كلهم كانوا على الكفر فبين تعالى ان هذا الحكم مختص بمن لم يؤمن بالله واليوم الآخر ولم
يعمل بمقتضى شرعه واما من آمن بالله واليوم الآخر وعمل بمقتضى شرعه فليس في هذا الحكم اقول ما ذكره النحرير
التفتازاني من السؤال وما ذكره المحشي من الجواب غفول عن وجه النظم وقد ذكرناه قبيل قوله تعالى واذ قلتم يا موسى الآية
ان قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي الى ذلك الموضع تذكير لنعمه وتعدادها عليهم ثم شرع في تذكير قبائح ما صنعوا في
مقابلة تلك النعم المفصلة وقد ذكرنا قبيل قوله تعالى ان الذين آمنوا الآية ان عادة الله اذا ذكر وعدا او وعيدا اعقبه بما يضاده
ليكون الكلام تاما وههنا ذكر حكم الكفرة من اهل الكتاب وما حل بهم من العقوبة اخبر بما للمؤمنين من الاجر العظيم ليدل على ان الله تعالى
يجازي المحسن باحسانه والمسيء باساءته كما قال ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى فتذكر وقد منع
سيبويه دخولها في خبر ان من حيث انها لا تدخل الشرطية اي منع سيبويه على الا شهر دخول الفاء في خبر ان لان ان لا تدخل
الجملة الشرطية فلا يجوز دخولها ما يشبه الشرط وهو المبتدا الذي صلته او صفته فعل او ظرف ورد بقوله تعالى ان الذين
فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم وبعد ما ثبت الوقوع لا حاجة الى دليل الجواز واذ اخذنا ميثاقكم
وهو العهد المؤكد باليمين باتباع موسى متعلق بقوله ميثاقكم والعمل بالتورية عطف على اتباع موسى اقول
خص صاحب الكشاف بالعمل بما في التورية وهو المناسب لقوله تعالى خذوا ما آتيناكم بقوة فان المراد بما آتيناه هو التورية
ورفعنا فوقكم ظرف رفعنا لان رفع الطور مطلقا لا يستلزم فوقهم الطور قيل انه اسم لكل جبل ينبت نباتا
دون ما لم ينبت وقيل انه اسم جبل بعينه اختلف فيه انه طور موسى او جبل آخر من جبال فلسطين حتى اعطيتم الميثاق
متعلق بقوله تعالى ورفعنا والواو للحال لا للعطف لان اخذ الميثاق كان بعد رفع الطور روي ان موسى عم لما جاءهم
بالتورية قراها وما فيها من التكاليف الشاقة كبرت ايه ثقلت عليهم وابوا قبولها فامر جبرائيل عم بقلع الطور فظلله

ويجوز العطف بناء على ان المراد الجمع مطلقا
او بناء على فرض التقارن في النفي والاثبات

فوقهم حتى قبلوا فان قيل كيف صح اخذ ميثاقهم باظلال الجبل عليهم وهو يجري مجرى الالجاء الى الايمان ومبنى التكليف
بالايمان على الاختيار دون الجبر والالجاء قلنا قد اشار التحرير التفتازاني الى الجواب بقوله فكانه حصل لهم بعد هذا القسر
والالجاء قبول واذعان اختياري او كان يكفي في الامم السالفة مثل هذا الايمان وقبولهم بعد البلوغ بهذه المرتبة يعد من
جملة قيل لهم خذوا على ارادة القول والقول حال اي قائلين خذوا ما آتيناكم مفعول خذوا وعائد الموصول
اي اعطيناكم
محذوف اي ما آتيناكموه من الكتاب اي التورية بقوة حال من فاعل خذوا اي بجد وعزيمة بمعناه مجدين عازمين اي
غير متكاسلين ومتغافلين او حال من العائد المحذوف اي خذوا الذي آتيناكموه في حال كونه متلبسا بقوة واذكروا
ما فيه ادرسوه اي اقرؤه ولا تنسوه مبني على ان يراد بالذكر الذكر اللساني او تفكروا فيه مبني على ان يراد به الذكر
القلبي فانه اي التفكر ذكر بالقلب قال المحشي المتبادر من ظاهر عبارة الكشاف ان للذكر معنى يشترك فيه ذكر اللسان
وذكر القلب وفي بعض النسخ وتفكروا بالواو فيطابق الكشاف او يقال لم يقل احد ان للذكر معنى يشترك فيه ذكر اللسان
والقلب بل الثابت في كتب اللغات انه يطلق على الذكر اللساني وعلى الذكر القلبي وقد يفرق بينهما بان الاول بكسر الذال
والثاني بضمها فلا وجه لما ذكر المحشي والظاهر ان صاحب الكشاف اشار بالعطف بالواو الى انه يجوز ارادة كل واحد
من المعنيين وصرح به صاحب التيسير حيث قال ويجوز ارادة المعنيين جميعا والحمل على تغاير المعنيين او على انه
مبني على انه مجاز من ذكر السبب وارادة المسبب فان كل واحد من معنيي الذكر سبب للعمل لعلكم تتقون
ولما كان الترجي ممتنعا من علام الغيوب فسره بقوله كي تتقوا المعاصي اي لعل بمعنى كي وبقوله او رجاء منكم ان تكونوا
متقين فان الرجاء لما كان من العباد جاز هنا ارادة حقيقة لعل ويجوز عند المعتزلة ان يتعلق بالقول المحذوف
اي قلنا خذوا واذكروا ارادة ان تتقوا ويجوز تخلف مراد الله عن ارادته عند المعتزلة فلا يجوز عندنا فلا يجوز
ان يكون لعل مجازا عن الارادة ثم توليتم في كلمة ثم اشارة الى ان الاعراض كان امرا بعيدا من بعد ذلك
اشارة الى اعطائهم الميثاق وكونه آخذا منكم ذلك واصل التولي هو الادبار عن الشيء بالجسم ثم استعمل
في الاعراض عن الافعال والاعتقادات اتساعا او مجازا ولذا فسره بقوله ثم اعرضتم عن الوفاء بالميثاق
بعد اخذه فانهم حرفوا التورية وتركوا العمل بها وقتلوا الانبياء وكفروا بهم وعصوا امرهم ولم يزالوا
في التيه مع مشاهدتهم الاعاجيب ليلا ونهارا يخالفون موسى عم ويعترضون عليه ويلوونه بكل اذى

ويجاهرون

ويجاهرون بالمعاصي في عسكرهم حتى خسف ببعضهم واحرق بالنار بعضهم وعوقبوا بالطاعون
وفيما تأخر وهم بالاخناء به حتى عوقبوا بتخريب بيت المقدس وكفروا بالمسيح عم وهموا بقتله عم
فلولا فضل الله عليكم ورحمته اي لطفه بكم ورأفته بتوفيقكم للتوبة برفع الطور فوقكم
هذا ان كان الخطاب للآباء او بمحمد عم يدعوكم الى الحق ويهديكم اليه ان كان الخطاب للابناء
اي بسبب ارسال محمد عم
لكنتم من الخاسرين المغبونين بالانهماك في المعاصي ناظر الى الاول او بالخبط والضلال
في فترة من الرسل ناظر الى الثاني ولو في الاصل لامتناع الشيء لامتناع غيره فيه اشارة الى ان لولا
اي لفظ لو
ليس لفظا مفردا بل مركبا من لو ولا ولذا قال فاذا دخلت اي لو على لا افاد اثباتا وهو امتناع الشيء
لثبوت غيره فههنا افاد امتناع خسرانهم لثبوت فضل الله ورحمته عليهم والاسم الواقع بعده
وهو فضل فيما نحن فيه عند سيبويه مبتدأ خبره واجب الحذف لا يجوز اظهاره فالتقدير
فيما نحن فيه فلولا فضل الله عليكم تداركم لدلالة الكلام عليه تعليل لصحة الحذف وسد
الجواب وهو لكنتم فيما نحن فيه مسده تعليل لوجوبه وعند الكوفيين فاعل فعل محذوف تقديره
فيما نحن فيه لولا وجد فضل وبعضهم فصل فقال اذا كان الخبر كونا مطلقا فالحذف واجب كما في هذه
الآية ونحوها واذا كان كونا مقيدا فلا يخلو اما ان يدل عليه دليل ام لا فان لم يدل عليه دليل وجب
ذكره كقوله عم لولا قومك حديثو عهد بالجاهلية وان دل دليل جاز الذكر والحذف ولقد علمتم
العلم هنا بمعنى المعرفة فيتعدى الى واحد فقط وقد يفرق بان المعرفة يسبقها الجهل ولذا لا تسند الى الله
الذين اعتدوا جاوزوا ما حد لهم منكم في محل النصب حال من ضمير اعتدوا اي كائنين منكم ومن للتبعيض
في السبت متعلق باعتدوا اللام موطئة للقسم اعلم ان اللام الموطئة عند النحاة هي اللام الداخلة على حرف
الشرط بعد تقدم القسم لفظا او تقديرا لتؤذن بان ما يأتي بعد ذلك الشرط هو جواب القسم لا جواب الشرط
وان جزاء الشرط مضمر لدلالة جواب القسم عليه وسميت هذه اللام موطئة للقسم لانها تسهل على السامع
اذ الموطئة اي الملينة
توهم جواب القسم عند اجتماع الشرط والقسم نحو والله لئن اكرمتني لاكرمنك فاللام الداخلة على حرف
الشرط هي اللام الموطئة والتي بعد الشرط هي لام جواب القسم واللام في الآية ليست بداخلة على حرف الشرط

فلا تكون موطئة على اصطلاح النحاة بل هي جواب قسم محذوف تقديره والله لقد علمتم والسبت مصدر سبتت
اليهود اذا عظمت يوم السبت حمل كلمة السبت في الآية على المصدر لان المنهي عنه هو الاعتداء في تعظيم ذلك
اليوم لا الاعتداء في شيء آخر فيه فالمعنى اعتدوا في تعظيم ذلك اليوم ولو كان السبت اسم يوم مخصوص لم يعلم
انهم في اي شيء جاوزوا الحد الذي حد لهم فان قيل كيف يجوز كون السبت مصدر سبتت اليهود اذا عظمت يوم السبت
وهذا اللفظ كان موجودا في لسان العرب قبل فعل اليهود ذلك قلنا هذا انما يرد ان لو كان المقصود تعريف
لفظ السبت الواقع في لسان العرب وليس كذلك بل المقصود تفسير لفظ السبت الواقع في الآية المذكورة
بانه بمعنى التعظيم بقطع الاعمال في ذلك اليوم وتجريده للعبادة فانه روي ان موسى عم اراد ان يجعل
يوما من ايام الاسبوع خالصا لطاعة الله تعالى فاحب ان يكون ذلك اليوم يوم الجمعة فخالفه اليهود و
قالوا نجعل ذلك اليوم يوم السبت لانه ليس يوم العمل فان الله تعالى ابتدأ خلق العالم في يوم الاحد
واتمه يوم الجمعة فلما اختاروه كلفوا ترك سائر الاعمال ونهوا فيه عن الاصطياد ايضا وصار اختيارهم
وبالا عليهم حيث اعتدى فيه ناس منهم بارتكاب ما حرم عليهم من الاصطياد فمسخهم الله
وسيسمع التفصيل واصله القطع وقيل للنوم سبات لانه يقطع الحركات الاختيارية وسمي
يوم السبت به لان الله تعالى قطع فيه ان يخلق شيئا امروا ان يجردوه للعبادة لاختيارهم فاعتدى
فيه ناس فيه اشارة الى ان من في الآية للتبعيض في زمن داود عم واشتغلوا بالصيد وذلك
اي بيان اشتغالهم بالصيد انهم كانوا يسكنون قرية على الساحل يقال لها ايلة مدينة بالشام
واذا كان يوم السبت لم يبق حوت في البحر الا حضر هناك واخرج خرطومه ورأسه واذا مضى تفرقت
فحفروا حياضا وشرعوا اليها الجداول قيل الاحسن اشرعوا من اشرع الباب الى الطريق واشرعته
وشرع المنزل اذا كان بابه على طريق نافذ وكانت الحيتان تدخلها يوم السبت فيصطادونها
يوم الاحد فذلك الحبس في الحياض هو اعتداؤهم **فقلنا لهم** للذين اعتدوا وقال قبله منكم
وهو خطاب اهل عصر النبي عليه السلام **كونوا قردة** جمع قرد كالديكة جمع ديك خبر كونوا **خاسئين**
اي ذليلين مبعدين مطرودين كالكلب اذا دنا من الناس قيل له اخسأ فهو خاسئ اذا ذل فهو لازم

مطلب في ترك اليهود العمل يوم السبت

منهم م

٢٠

مطاوع خسأته على الاول يجوز ان يكون خبرا بعد خبر ويجوز ان يكون حالا من فاعل كونوا او من المستكن في الاول
لانه في معنى المشتق اي كونوا ممسوخين في هذه الحال واختار صاحب الكشاف كونهما خبرين بمعنى خبر واحد كما في
قولك هذا حلو حامض اي مز حيث قال اي كونوا جامعين بين القردية والخسوء وتبعه المص ولذا قال جامعين
بين صورة القرد والخسوء لان هذا المعنى مستفاد مما ذكرناه قال المحشي هذا المعنى مستفاد من كون خاسئين خبرا
بعد خبر اقول وليس كذلك اذ لا احتياج الى ذكر صورة القرد كما لا يخفى فالوجه ما ذكرناه قال المحشي اخذا من
كلام التفتازاني ولو كان صفة قردة لقيل خاسئة قال بعض المتأخرين خبر اخر لكونوا او صفة لقردة باعتبار انهم
كانوا من العقلاء اقول ما ذكره المحشي هو الظاهر وما ذكره بعض المتأخرين ارتكاب تاويل وهو اي الخسوء
الصغار بالفتح الذل والطرد اي الابعاد وقال مجاهد في تفسير الآية ما مسخت صورهم ولكن قلوبهم
وفي تفسير الكواشي هذا خلاف الاجماع فمثلوا بالقردة كما مثلوا بالحمار في قوله كمثل الحمار يحمل اسفارا اقول
لا تمثيل فيما نحن فيه بل امر تسخير وقوله كونوا ليس بامر اي امر تكليف اذ لا قدرة لهم عليه بل هو امر تسخير
للمراد لنفاذ ارادته كما قال وانما المراد سرعة التكوين وانهم صاروا كذلك كما اراد بهم وتجيء التفصيل في اواخر
سورة يس في قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وقرئ قردة بفتح القاف وكسر الراء وهو مرادف
الاول وخاسين بغير همزة اي قرئ بحذف الهمزة بخوف الله تعالى بين الآية اهل عصر النبي عم من اليهود
في ترك الايمان به عم كما قال **فجعلناها** اي المسخة او العقوبة فانهما في حكم المذكور لان قوله تعالى فقلنا لهم
كونوا قردة خاسئين في معنى مسخناهم وعاقبناهم بتحويل صورهم **نكالا** عبرة تنكل المعتبر بها اي
تمنعه يريد ان النكال هو العقوبة الرادعة بشرط الاعتبار فان اصله المنع ومنه النكل للقيد و
الحديدة اللجام **لما بين يديها وما خلفها** والمعنى انا جعلنا ما جرى على هؤلاء عقوبة رادعة لما قبلها
وما بعدها من الامم بيان لما بين يديها وما خلفها المفسرين بما قبلها وما بعدها على استعارة بين يديها
وما خلفها اي القدام والخلف للزمان واداة اهله من العقلاء اقامة ما موقع من تحقيرا لشأنهم
في العظمة والكبرياء فكانهم غير عقلاء بالنسبة الى المتكلم العلي شأنه فالمراد منه قبل تلك
المسخة هم الذين مضوا قبل عصر هؤلاء الممسوخين اذ ذكرت حالهم في زبر الاولين ان كان في كتبهم

على صيغة اسم الفاعل

ان تلك المسخة ستقع فيمن لم يحترم ما حرمه الله تعالى فاعتبروا بها وامتنعوا عما يؤدي اليها واشتهرت
قصتهم في الآخرين فالمراد بمن بعد تلك المسخة هم الذين اتوا من بعدهم فان قيل كيف يجوز ان يراد بما بين
يديها الامم السابقة على المسخة والفاء في قوله تعالى فجعلناها نكالا لما بين يديها تدل على تأخر الجعل على
المسخة والقول بكونها قردة قلنا اللازم تأخر جعلها نكالا وعبرة لمجموع الفريقين من حيث هو هو وهو
لا ينافي ان يتقدم كونها عبرة لاحد الفريقين على القول والمسخ واعترض بان اهل عصر الممسوخين ان
لم يدخلوا في احد من الفريقين لم تكن المسخة عبرة لهم وهم احق بها لمشاهدتهم اياها ودخولهم في احد الفريقين
دون الآخر تحكم ودخولهم فيهما تكرار واجيب باختيار عدم دخولهم في واحد من الفريقين الا انهم
لحضورهم في ذلك العصر ومشاهدتهم اياها لم يحتج الى بيان كونها عبرة لهم لانها لما كانت عبرة لمن
قبلهم ولمن بعدهم فلان تكون عبرة لهم وهم يشاهدونها اولى وباختيار دخولهم في كل واحد من الفريقين
ومنع لزوم التكرار المستلزم للخلو عن الفائدة بناء على ان دخولهم فيهما انما هو باعتبارين فانهم
من الفريق السابق على المسخة نظرا الى اعتبارهم بها من حيث ذكرها في كتب الاولين ومن الفريق
المتأخر عنها نظرا الى اعتبارهم بها بعد وقوعها والمعاصرين ومن بعدهم من الامم اما الثاني
فظاهر واما الاول فلان اللفظ ينبئ عن القرب وكون الجهة مدانية لجهة من اضيف اليه اليدي
فكلمة ما في الموضعين بمعنى من ايضا وكل واحد من ظرفي المكان مستعار للزمان ايضا الا ان الظرف
الاول بمعنى زمان المسخة لا بمعنى الزمان المتقدم على زمانها او لما بحضرتها من القرى وما تباعد
عنها فضمير جعلناها للقرية او لاهل تلك القرية وما حواليها بفتح اللام فالضماير الثلث للقرية
الا ان المراد بما بين يدي القرية اهل تلك القرية لا ما يقرب منها من القرى فان جهة اهلها مدانية
لجهة ما اضيف اليه اليدي وهو القرية فعلى هذا الوجه فصح ان يقال لاهل القرية انهم بين يدي القرية
والمراد بما خلفها وما حواليها من القرى بتأويل اهلها او لاجل ما تقدم عليها من ذنوبهم وما تأخر
منها فضمير جعلناها للمسخة فاللام للتعليل وما على اصلها والنكال بمعنى العقوبة لا العبرة
بخلاف الوجوه السابقة فان اللام فيها للصلة وما بمعنى من اذ لم يجعل الضماير للقرية والنكال

اسم لما يجعل عبرة لغيره فالمعنى على هذا الوجه جعلنا المسخة عقوبة لاجل ذنوبهم المتقدمة على المسخ والمتأخرة عنها
والمراد بالمتأخرة سيئاتهم التي سنّوها فبقي آثارها بعد هلاكهم ولا ذنب لهم بعد المسخة والحاصل ان المراد
ما يكون بعد المسخة بحسب الثبات والبقاء لا الصدور والحدوث بعدها واخر المص هذا الوجه لان جعل اللام
للتعليل لا يلايم قوله تعالى وموعظة للمتقين لان اللام فيه صلة **وموعظة** عطف على قوله تعالى نكالا وهو مصدر ميمي
بمعنى العظة والوعظ وهو ردع وتخويف بالعبادة والاحالة على الاعتبار **للمتقين** متعلق بموعظة
من قومهم او لكل متق سمعها فاللام على التقديرين للاستغراق العرفي ولما كانت السياسات ضربين عقوبة
وهي للعامة وذلك بالنكال وعظة وهي للخاصة وذلك بالفضال ذكرهما تعالى اندرج في تلك المسخة امرين
وتخصيص المتقين لكونهم منتفعين بها اعلم انك قد عرفت فيما تقدم من انه تعالى شرع في تذكير قبايح ما صنع
بنو اسرائيل ومن جملة قبايحهم استهزاؤهم بالامر والاستقصاء في السؤال وترك المسارعة الى الامتثال وقتل
النفس المحرمة ثم نسبته قتلها الى من هو بريء منه فقال الله تعالى **واذ قال موسى لقومه يا قوم ان الله**
يامركم ان تذبحوا بقرة التاء في بقرة ليست للتانيث وانما هي للدلالة على انها واحدة من جنس البقر
كالبطة والحمامة والدجاجة ويتميز الذكر والانثى بالصفة فيقال بقرة ذكر وبقرة انثى وقيل البقرة اسم
للانثى خاصة من هذا الجنس ويقال للذكر منه ثور كناقة وجمل قال الامام ابو منصور دلت الآية على ان
البقرة ذكر لان اثارة الارض وسقي الحرث من عمل الثيران اول هذه القصة قوله تعالى واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها
وانما فكت اي القصة عنه عن اولها وقدمت عليه قال المحشي قال صاحب الكشاف فان قلت فما للقصة لم
تقص على ترتيبها وكان حقها ان يتقدم ذكر القتيل والضرب ببعض البقرة على الامر بذبحها وان يقال واذ قتلتم
نفسا فادارأتم فيها فقلنا اذبحوا بقرة واضربوه ببعضها وعدل عنه المص اذ يرد عليه المواخذة المشهورة
وهي ان ليس حق القصة على تقدير ان تقص على ترتيبها ان يقدم ذكر الضرب ببعض البقرة على الامر بذبحها بل بالعكس
واجاب الفاضل التفتازاني بان ليس المعنى تقديم ذكر القتيل وذكر الضرب ولا اللفظ موجب لذلك الا يرى ان جاءني
غلام زيد وعمرو لا يوجب مجيء غلام لهذا وغلام لذلك بل المعنى تقديم ما في الآية من ذكر مجموع الامرين على
الوجه الذي هو حق الترتيب وهو ان يذكر القتيل ثم الامر بالذبح والضرب على ما اشار اليه بقوله و

وان يقال قد يورد عليه ان قياس ذكر القتيل والضرب على غلام زيد وعمرو غير صحيح لانك اذا قلت جاءني غلام
زيد وعمرو فانه وان لم يجب ان يكون لكل واحد منهما غلام بل يجوز ان يكون واحد لهما هو الجائي لكن يجب
ان يكون لهذا الغلام الجائي ملابسة الى كل واحد من زيد وعمرو بخلاف وجوب تقديم ذكر القتيل والضرب
فانه كما انه ليس لكل واحد ذكر على حدة يجب تقديمه على الامر بالذبح كذا ليس ذكر واحد يتعلق بهما
يكون واجب التقديم على الامر بالذبح بل الذي يجب تقديمه على الامر بالذبح هو ذكر القتيل فقط لا ذكر
القتيل والضرب ببعض البقرة فلا يكون هذا مثل جاءني غلام زيد وعمرو ثم قال المحشي اقول يمكن
توجيه عبارة الكشاف بان فيها ايجاز الحذف من قبيل الاكتفاء وان الواو في قوله وان يقال بمعنى او
والتقدير وكان حقهما ان يقدم ذكر القتيل والضرب ببعض البقرة على الامر بذبحها وتقال
واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها فقلنا اضربوه ببعض بقرة ان الله يأمركم بذبحها او ان يقال الخ اقول
ايجاز الحذف من قبيل الاكتفاء انما يسوغ في الموضع الذي يكون التقدير فيه ظاهرا يفهمه العاقل
بسهولة وما ارتكبه المحشي من التقدير توجيه بعيد فلا وجه لعده من باب ايجاز الحذف من قبيل الاكتفاء
فنا ملا لاستقلاله بنوع آخر من مساويهم يعني ان قتل النفس والتدارء فيها بان يدفع كل واحد منهم
القتل عن نفسه وينسبه الى غيره وتخاصموا فيها كان متقدما في الوجود على الامر بالذبح والمتقدم في الوجود لا يجب ان
يتقدم في الذكر البتة بل قد يتقدم ذكر السبب على ذكر الحكم وبالعكس وههنا قدم الحكم لما ذكر يعني قدم آخر القصة على
اولها لكون ما قدم منها مستقلا بنوع آخر من مساويهم فتذييله وجعله قصة على حدة يفيد تقريعا مستقلا على
مساويهم وذكر اول القصة بعدها يفيد تقريعا آخر على قتلهم النفس المحرمة وما يتفرع عليه فلو روعي ترتيب الوجود
لكان المجموع قصة واحدة ولفات الغرض الذي هو تثنية تقريعهم وهو اي النوع الآخر من مساويهم الاستهزاء
بالامر اقول لم يقع من بني اسرائيل استهزاء بالامر بل ظنوا ان امر ذبح البقرة من موسى استهزاء بهم والانتقال
في السؤال وترك المسارعة الى الامتثال اول احد الامرين مغن عن الآخر وقصته انه كان فيهم في بني اسرائيل
شيخ موسر غني فقتله ابنه بنو اخيه اي بنو اخ الشيخ وهم بنو عم المقتول قتلوه طمعا في ميراثه اورد عليه ان
ضمير ابنه ان رجع الى الشيخ دفعه ما تقرر ان القاتل لم يورث بعد ذلك لان المقتول ليس بمورث وان رجع الى الابن

بان يكون قتله بعد موت الشيخ دفعه اذ ذكر الشيخ حتى اوا جيب بان الشيخ كان مشهورا بينهم بالغنى وهو يقتضي غنى ابنه
الموجب للطمع وطرحوه على باب المدينة ثم جاءوا يطالبون بديته فرفعوا القصة الى موسى عم فامرهم الله ان يذبحوا بقرة ويضربوه
اي الميت ببعضها اي ببعض البقرة ليحيى اي الميت ويخبر بقاتله قالوا أتتخذنا هزوا مختار الصحاح بالهمزة وضمتين والتخذ
يتعدى الى مفعولين هما المبتدأ والخبر كجعل وصير فلما وقع ههنا المصدر خبرا عن الجماعة احتيج الى التاويل بحذف المضاف
وهو اي المضاف المحذوف اما مفرد او جمع معنى ولذا قال اي مكان هزؤ او اهله او بالتجوز بالمصدر عن المفعول ولذا
قال او مهزوا بنا فالمجاز في المفرد او بالتجوز في الاسناد ولذا قال او الهزؤ نفسه فالتجوز في الحكم لفرط الاستهزاء علة
لقوله او الهزؤ نفسه استبعادا لما قاله علة لقوله قالوا أتتخذنا هزوا على جميع التقادير المذكورة فانهم لما لم يعرفوا بين
هذا الجواب وذلك السؤال مناسبة ظنوا ان موسى يمازحهم واستخفافا به عطف عليه والظاهر ان الضمير راجع الى ما قاله
ويحتمل ان يرجع الى موسى عم وعلى التقديرين فالاستخفاف كفر وارادوا به ان الهزء جزاء فعلنا فلا كفر وقرأ حمزة واسمعيل عن
نافع بالسكون اي سكون الزاء مع الهمزة للتخفيف وقراءة الباقين غير حفص بضمتين مع الهمزة كما اختاره على ما هو اصل الكلمة
وحفص عطف على حمزة عن عاصم وهو يتخذ بالضم وقلب الهمزة واوا وصلا ووقفا بابدال الهمزة واوا تخفيفا وهو
قياس في كل همزة مفتوحة مضموم ما قبلها وحكم كفوا في سورة الاخلاص حكم هزوا في القراءة والتوجيه جميعا قال
اي موسى عم اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين هذا ابلغ من ان يقال ان اكون جاهلا لان الهزء في مثل ذلك لم يطلق
بل قيد بقوله في مثل ذلك اي في مقام التبليغ والارشاد والجواب عما وقع الله كما من القضية اذ الهزء جائز في مقام التهكم
مثل فبشرهم بعذاب اليم جهل وسفه قال بعض المتأخرين مرجع الجهل هنا الى عدم العلم بمقتضى المقام فلا حاجة الى صرفه
الى معنى السفه اقول المبالغة في التنزيه مقتضى المقام فيقتضي الصرف اليه وقيل انما عطف السفه على الجهل ليؤذن
بان العالم حليم فان السفه ضد الحلم فاذا نفى السفه عن محل ثبت له الحلم وبالعكس نفى عن نفسه ما رمي به وهو
نسبتهم قوله هذا الى الاستهزاء اي نفى عن نفسه الاستهزاء على طريقة البرهان بطريق الكناية فانها اثبات الشيء ببينة
فان مقتضى الظاهر ان ينفي عن نفسه ما نسبوا اليه وهو كونه هازئا بالمسترشدين ولم يستعذ منه صريحا حيث
لم يقل اعوذ بالله ان اكون من المستهزئين بل استعاذ من السبب الموجب له لينتقل عنه الى لازمه الذي هو الاستعاذة
من كل ما يتفرع من الهزء ونحوه فان انتفاء السبب بينة عادلة لانتفاء المسبب واخرج ذلك اي النفي المذكور في صورة

الاستفادة فيها المبالغة فانه الارشاد الصفة في تمام ... لكونه منه ... للاستفادة يكون ... المطابقة ... عليه السلام ... من حيث المعنى ...

الاستفادة اي استخفافا بنا لهذا اي استهزاء قال الامام واعلم ان هذا القول من موسى عم يدل على ان الاستهزاء
من الكبائر العظام اقول اطلاقه غير مسلم قال الله تعالى الله يستهزئ بهم واعلم ان القوم لما علموا ان ذبح البقرة
جعله هو قدام الله به شرعوا في سؤالها قالوا لموسى عم ادع لنا ربك اللام للتعليل فمعنى لنا
لاجلنا كما مر مثله عن قريب يبين لنا قد مر اعرابه نظيره قريبا ما هي كلمة ما استفهامية في محل
الرفع بالابتداء تقديره اي شيء هي والجملة في محل النصب بالمفعول واعلم ان ما تستعمل في شرح ما دل عليه الاسم
اجمالا نحو ما العنقاء وهي بهذا المعنى متقدمة على هل البسيطة التي يطلب بها وجود الشيء في نفسه وتستعمل
في حقيقة المسمى اي ماهيته الموجودة نحو ما الحركة فهي على هذا المعنى متأخرة عن هل البسيطة وقد تستعمل
في السؤال عن الحال والصفة كما يقال ما زيد وجوابه الفاضل او الكريم او نحوه والاولان معلومان اذ قد تبين ا
لهم جنس المذبوح حيث قيل لهم اذبحوا بقرة فتعين الثالث اي ما حالها وصفتها فان كان المطلوب الاستفسار
عن شخصها كان حق السؤال ان يقال اي بقرة كما قال وكان حقه ان يقولوا اي بقرة هي فان ايا يسأل بها
عما يميز احد المتشاركين في امر يعمهما واذا اضيف الى كلي فجوابه كلي يميز وان كان المطلوب الاستفسار
عن صفتها كان الانسب ان يقال كيف هي كما قال او كيف هي فان كيف للسؤال عن الحال لا ما اي لفظ ما
تعليل لقوله وكان حقه لا يسأل به الضمير راجع الى ما عن الجنس غالبا والجنس معلوم لهم لكنهم بيان لنكتة
العدول لما رأوا ما امروا به اي بذبحه على حال هي ان يحيى الميت نضربه ببعضه لم يوجد بها اي بتلك الحال
شيء من جنسه فصارت بذلك كأنها مجهولة الحقيقة اجروه مجرى ما لم يعرفوا حقيقته ولم يروا مثله فسألوا عنها
بكلمة ما التي يسأل بها عن الجنس والمقصود هو السؤال عن حالها وصفتها فسألوا اولا عن سنها ثم عن لونها
حيث اجيبوا بجوابهما ثم طلبوا تمام الكشف ببيان اوصافها الزائدة على ما ذكر قال اي موسى عم انه اي الله
يقول انما زيد هذا لئلا يتوهم ان ما ذكر قول موسى عم وقد وقع هذا الوجه في القصة مرارا لذلك
انها اي تلك البقرة بقرة كررت للتصريح بان المراد هذا الجنس الذي عرفوا حقيقته لا فارض ولا بكر
كلمة لا نافية مثل وردت برجل لا طويل ولا قصير والمعنى انها بقرة غير فارض وغير بكر والفارض والبكر اسمان
للمسنة والفتية ولذا لم يؤنثا بالتاء الا مسنة هرمة انقطعت ولادتها ولا فتية اي لم تلد لصغرها

سميت البقرة الهرمة فارضا لانها فرضت اي قطعت سنها كما يقال فرضت البقرة فروضا من الفرض وهو القطع
كانها فرضت سنها وقيل لانها تقطع الارض وتركيب البكر للاولية ومنه اي من كون تركيب البكر للاولية
البكرة بضم الباء وسكون الكاف اول النهار والباكورة اول الفاكهة عوان قال في التيسير النصف من الفارض
فرضت تفرض فروضا ومن العوان عونت تعون تعوينا ولم يسمع من البكر فعل نصف بالتحريك المرأة
بين الحديثة والمسنة قيل فائدة ذكر عوان بعد قوله لا فارض ولا بكر نفي ان تكون عجلا او جنينا وهو اي
العوان احسن ما يكون من البقرة واقواه قال اي الطرماح طوال مثل اعناق الهوادي نواعم بين ابكار وعون ظعاين كنت اعهد قبل قدما وهن لدى الامانة غير خون حسان مواضع النقب الاعالي غراث الوشح صامتة البرين
الهوادي نواعم بين ابكار وعون الظعاين جمع ظعينة وهي المرأة ما دامت في الهودج قوله غير خون بفتح
هن غير خائنة وقوله حسان خبر بعد الخبر لهن وكذا غراث وطوال ونواعم والضمير المستتر في الجميع راجع الى ما يرجع
اليه ضمير هن والنقب جمع نقبة والمراد بها ههنا اللون والوجه والاعالي صفة مواضع واراد بها ما فوق المنكبين
مما يظهر للشمس من الوجه والعنق والاطراف فانها مع ظهورها للشمس انما كانت في غاية الحسن والصفا ونهاية اللطف
واما غيرها فاولى والغراث جمع الغرثى مؤنث غرثان بمعنى الجائع والوشح بالضم والسكون جمع الوشاح وهو
ما ينسج من اديم عريضا ويرصع بالجواهر وتشده المرأة بين عاتقها وكشحها وغرث الوشاح كناية عن الهيفاء اي
دقيقة الخصر يقال هذه المرأة غرثى الوشح اي ضامرة البطن دقيقة الخصر والبرين جمع برة بضم الباء فيهما
الحلقة سواء كانا او خلخالا او غيرهما وصموت البرة كناية عن ضخامة الساق وسمنها بحيث لا يتحرك خلخالها
ليسمع له صوت والمثل بكسر الميم وفتح الشين وتشديد اللام ما يستر العنق من سلك الثوب اي حظة خياطة
وطوله عبارة عن طول الاعناق والهوادي اوائل الوحش ومقدماتها اراد تشبيه اعناقهن باعناق الظباء ونواعم
جمع ناعمة وهي اللينة وعون جمع عوان وهي المرأة بين الحديثة والمسنة يقال عونت المرأة تعوينا اي صارت
عوانا بين ذلك متعلق بمحذوف اي كائن بين ذلك اي ما ذكر يريد ان ذلك اشارة الى اثنين بتأويل ما ذكر
من الفارض والبكر بيان ما ذكر ولذلك اي لتأويل ذلك بالمتعدد معنى وقع في تفسير ذلك بما عصوا اضيف اليه بين اي لفظ بين
فانه لا يضاف الا الى متعدد سواء كان اثنين او فصاعدا واحتج بعض العلماء بقوله تعالى عوان بين ذلك على جواز الاجتهاد

أو لا يعلم الفرق بين الفارض والبكر الا عن طريق الاجتهاد وعود هذه الكنايات اى الضماير فى السؤالات والاجوبة اعنى ما هى
وما لونها وانها بقرة كذا وكذا اعلم انهم اتفقوا على ان المامور به ابتداء هو ذبح بقرة مبهمة كيف كانت نظرا الى ظاهر العبارة لان النكرة
فى سياق الاثبات لا يراد بها فرد معين وان كان تحققها فى ضمن المعين البتة وان وقوع الامتثال آخر الامر انما كان بذبح بقرة معينة
موصوفة بصفة معينة وانهم لو ذبحوا غيرها لم يحصل الامتثال واختلفوا فى ان المراد بالمامور بذبحها فى اول الامر هو البقرة المعينة
لكنها ما كانت مبينة وقت الخطاب واخر البيان عنه او المبهمة الا انها غيرت الى المعينة بسبب تثاقلهم فى الامتثال وتشديدهم
فاختار بعضهم الاول اذ عود هذه الضماير واجراء تلك الصفات على بقرة يدل على ان المراد اى مراد الله تعالى بها فى اول الامر
معينة لا مطلقة ويلزمه تاخير البيان عن وقت الخطاب وهو جائز وانما غير الجائز هو تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو
ليس بلازم قال المحشى يرد عليه انه لازم ايضا لانهم فى الوقت الذى امروا بذبح البقرة المعينة كانوا محتاجين الى ذبحها
ولم يتبين فى ذلك الوقت بخلاف ما اذا لم يكن المامور بها معينة فان بيان غير المعينة يحصل بالاطلاق ولا يكون متاخرا عن
وقت الحاجة اقول هذا غفول عما قاله المص فى اصوله المسمى بالمنهاج حيث قال انا لا نسلم ان وقت الخطاب هو وقت
الحاجة وانما يكون كذلك ان لو كان الامر للفور وهو ممنوع ومن انكر ذلك اى تاخير البيان وادعى انه البقرة المبهمة زعم ان المراد
بها بقرة مطلقة متناولة للمعينات على البدل دون الشمول فان النكرة فى الاثبات مطلق لا عام من شق البقر من جانبها اى
من افرادها لا على التعيين فى الاساس خذ من شق الثياب اى من عرضها اى جانبها من غير تحر عين مخصوصة اى غير مقيدة بحيث
يحصل الامتثال بذبح اية بقرة كانت تمسكا بظاهر اللفظ وبالحديث المروى وبانه لو كان المراد بقرة معينة لا استحقوا المدح باستفسارهم
لكنهم عيروا بذلك فى قوله فافعلوا ما تؤمرون وقوله وما كادوا يفعلون ثم انقلبت مخصوصة بسؤالهم واجاب المنكر عن استدلال
القائل الاول بانهم لما تحيروا من بقرة ميتة يضرب ببعضها ميت فيحيى ظنوها معينة خارجة عما عليه صفة الجنس
فسألوا عن حالها وصفتها فوقعت الضماير لمعينة بزعمهم واعتقادهم فبينها الله تعالى تشديدا عليهم وان لم يكن المراد من
اول الامر هى المعينة واذا كان الامر اولا بذبح بقرة ما وقيد ثانيا بذبح المعينة ارتفع حكم الامر الاول وهو اجزاء اى فرد كان
وتخييرهم فيه ويلزمه النسخ قبل الفعل اى القول بان المامور بذبحها اولا هو بقرة مبهمة اى بقرة كانت ثم انقلبت مخصوصة
بان قيدت النكرة المثبتة باوصاف مخصصة تشديدا عليهم لاجل استقصائهم فى السؤال وتكاسلهم فى الاشتغال
بالامتثال يستلزم القول بجواز نسخ الوجوب قبل الفعل وهو جائز وانما غير الجائز هو النسخ قبل التمكن من الاعتقاد

بالاتفاق وقبل التمكن من الفعل عند المعتزلة قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب وجوزه اهل السنة خلافا للمعتزلة
لنا ان ابراهيم عم امر بذبح ولده بدليل قوله تعالى يا ابت افعل ما تؤمر ثم نسخ الامر بالذبح قبل العمل به فكذا ههنا (امروا)
بذبح ولده بدليل بقرة مطلقة ثم قيدت باوصاف مخصصة والزيادة على الخطاب نسخ وذلك النسخ قد وقع قبل
الامتثال بالامر الاول اقول ما ذكره من قصة ابراهيم عم لا يصح ان يكون تمسكا لان الله تعالى لما جعل عزمه والقيام
بالمقدمات فعل الذبح بقوله قد صدقت الرؤيا فكانه حصل الذبح فيكون النسخ بعد الفعل لا قبله وتحقيق التفصيل
فى سورة الصافات ومما كان من تمسكات القائلين بالاول انه ذكر السباق ووقع الاتفاق على انه لم يرد
امر متجدد غير الاول به يكون امتثالهم وانما الامتثال بالامر الاول فلزم ان لا يكون منسوخا وان يكون
امرا بذبح المعينة لظهور ان الامتثال لم يقع الا بذبح المعينة دفعه بقوله فان التخصيص اى التقييد
ابطال للتخيير الثابت بالنص تقريره انا لا نجعل نسخ الامر الاول وانتقال الحكم الى المقيد مبنيا على ارتفاع
حكمه بالكلية حتى يحتاج ايجاب المقيد الى امر جديد بل على انه كان متناولا له ولغيره بمعنى حصول الامتثال
باى فرد كان فارتفع حكمه فى حق ما عداه وبقى الامتثال بذبحه خاصة وكان ذبحه امتثالا للامر الاول
ولم يكن هنا منافيا للنسخ الامر الاول فى الجملة ولا موجبا لكون المراد به اولا ذبح المعينة توضيح التقرير
وتلخيصه انهم لما امروا بذبح بقرة ما فقد خيروا بين افراد البقر بالنص لان النكرة فى سياق الاثبات يفيد التخيير بين
افرادها وحين خصصها بتلك الصفات زال حكم التخيير الثابت بالنص ولا نعنى بالنسخ الا رفع الحكم الشرعى فانهم عرفوا
النسخ بانه رفع الحكم الشرعى السابق بطريق شرعى متاخر وقيل هو بيان انتهاء حكم شرعى بطريق شرعى متراخ عنه
والحق جوازهما اى تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة والنسخ قبل الفعل وتجويزهما عبارة عن تجويز
ما يتفرع عليهما من القولين ثم اشار الى ترجيح القول الثانى بقوله ويؤيد الرأى الثانى وهو ان يكون المراد بها
بقرة من شق البقر اى بقرة كانت ثم نسخ هذا الحكم المطلق قبل الفعل وهو الذبح ووجه الترجيح اجتماع الامور
الاربعة احدها قوله ظاهر اللفظ اى لفظ بقرة فى قوله ان تذبحوا بقرة فانه نكرة لم تدل على المعين والثانى
قوله والمروى عنه عم لو ذبحوا اى بقرة ارادوا لاجزأتهم ولكن شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم
كانه نقل بالمعنى والا فلفظ الحديث فى تخريج الامام الزيلعى هكذا لو اعترضوا بقرة اى بقرة ادنى

اي نهاية في السوال

لكنهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم والثالث قوله وتقريعهم بالتمادي والرابع قوله وزجرهم عن المواجعة قبل بيان

اللون وكونها مسلمة غير مذللة بقوله فافعلوا ما تؤمرون فانه تقريع لهم على تماديهم في السوال وزجر لهم عن المراجعة

اليه فهذان الوجهان كالوجهين الاولين يؤيدان كون المراد بقرة مبهمة لانها لو كانت معينة غير مبينة لما كان

لتقريعهم وزجرهم عن طلب التعيين وجه لان المامور بها اذا كانت غير مبينة حسن الاستفسار ويؤيده ايضا

قوله تعالى وما كادوا يفعلون اذ لو كان المامور بها المعينة لا يستحق الملح باستفساراتهم ولم يقل في حقهم هذا فقد لاح

ان المختار عند المص هو الراي الثاني وان كان المراد المتبادر من ظاهر مبداء الكلام انه الاول اي ما تؤمرونه بمعنى

ما تؤمرون به على ان تكون ما موصولة ويكون العايد اليها محذوفا وفعل الامر في اصل استعماله يتعدى الى مفعولين

الى اولهما بنفسه والى الثاني بواسطة الباء فرقا بين المامور والمامور به الا انه قد شاع حذف الباء الجارة في الفعل

وتعديته الى المفعولين بنفسه نحو امرتك كذا حتى التحق بالافعال المتعدية الى المفعولين بنفسه فلذلك لم يلتفت

المص الى اعتبار حذف الجار ولا الى تقديره بل اقتصر على اعتبار حذف الضمير المنصوب وحده فجعل قوله تعالى تؤمرون

في تقدير تؤمرونه وجعل تؤمرون به هو المعنى دون التقدير وكونه على اصل استعماله فجعل تقديره ما تؤمرون به

وليس حذف الجار والمجرور دفعة او حذف الجار اولا والتسع في تعدية الفعل الى الضمير بلا واسطة ثم حذف الضمير

من قوله اي عباس بن مرداس وقيل خفاف بن ندبة امرتك الخير فافعل ما امرت به فقد تركتك ذا مال وذا

نشب ● اي امرتك بالخير بدليل قوله ما امرت به ولان الامر لا يستعمل الا بالباء قوله ذا مال اي ذا ابل وماشية والنشب

المال الاصيل يتناول الصامت والناطق او امركم بمعنى مامور كم يعني ان ما مصدرية والمصدر بمعنى المفعول اي المامور

بمعنى المامور به لكن كون الفعل المصروف في تاويل المصدر بمعنى المفعول قليل جدا وانما الكثير والشايع ان يكون صيغة

المصدر بمعنى المفعول وكان المص اشار بالتاخير الى الضعف والقلة اولا وذلك اي الضعف والقلة لا يدفع الجواز فقول

بعض المتاخرين لا مصدرية اي امركم بمعنى مامور بكم ترك المحتمل وما ذكره في محل التعليل بقوله لان المصدر بمعنى المفعول شايع

واما المصدر بمعنى المفعول به فقليل جدا الا ان يقتضي الترك قالوا ادع لنا ربك قد تم مثله يبين لنا قد تم مثله بنظيره

ما لونها لون تلك البقرة قال انه يقول قد تم بيانه وفايدة ذكره انها تلك البقرة بقرة صفراء موصوف وصفة

فاقع لونها اي لونها فاقع الفقوع نصوع الصفرة اي خلوصها وشدتها قال الجوهري الناصع الخالص من كل شيء يقال

يقال ابيض ناصع واصفر ناصع قال الاصمعي كل ثوب خالص البياض او الصفرة او الحمرة فهو ناصع تقول نصع لونه

من باب خضع اذا اشتد بياضه وخلص والفقوع مصدر قولك اصفر فاقع اي شديد الصفرة ولذلك اي لكونه خلوصا

تؤكد اي الصفرة به اي بالفقوع لم يرد به انه تاكيد صناعي بل المراد انه توصف الصفرة بالفقوع للتاكيد

مثل امس الدابر فيقال اصفر فاقع كما يقال اسود حالك قال الجوهري حلكت الشيء يحلك بالضم حلوكة اشتد

سواده واحلولك مثله والحلك بفتحتين السواد يقال اسود مثل حلك الغراب وهو سواده ومثل حنك

الغراب وهو منقاره واسود حالك وحانك بمعنى والحلكوك بفتح اللام الشديد السواد ولما توجه ههنا سوالان

الاول ان فاقع واقع هنا خبرا عن اللون فلم يقع توكيد الصفراء والثاني اي فايدة في ذكر اللون لم لم يقل صفراء

فاقعة اجاب عنهما بقوله وفي اسناده الى اللون خبر لقوله فضل تاكيد وهو صفة صفراء جملة حالية من ضمير

اسناده لملابسته اي اللون متعلق باسناده وتحليل له بها اي بالصفرة والاصل ان يسند الى ضمير

صفراء بان يقال بقرة صفراء فاقعة فضل تاكيد فان اصل التاكيد كان يحصل بلا ذكر اللون فهو احسن من

قول صاحب الكشاف الفايدة فيه التوكيد فقوله فضل تاكيد جواب عن السوال الثاني واما الجواب عن الاول

فتقريره ان فاقع ليس خبرا لما بعده بل نعت نحوي لما قبله غايته انه سببي لاسناده الى لونها وكذا لم يتبع موصوفه

في التانيث كما في العربية الظالم اهلها فلا فرق بين صفراء فاقعة وبين صفراء فاقع لونها الا من

جهة زيادة التاكيد لان معنى شديد الصفرة لونها صفرتها شديدة الصفرة كانه قيل ههنا صفراء شديدة

الصفرة صفرتها لا لان المراد باللون هنا الصفرة ليعترض بان العام لا دلالة له على الخاص بل

لان لون الصفراء في نفس الامر هو الصفرة وبهذا الاعتبار جعل من قبيل جد جده وجن جنونه قال

الشاعر ● جنونك مجنون ولست بواجد ● طبيبا يداوي من جنون جنونه ● اي ازداد جنونك حتى سرى

الى سائر صفاتك حتى الجنون لهذا المعنى هو وجه المبالغة وعن الحسن اي روي عن الحسن البصري انه

قال سوداء شديدة السواد في تفسير صفراء فاقع لونها وبه فسر قوله تعالى جمالات صفر اي سود اقول

المرضي في تفسيره كونها صفرا كما يجيء في سورة المرسلات فان المعنى يقول فيه فانه اشار لما فيه من

الغارتية يكون اصفر وقيل سود فان سواد الا بل يضرب الى الصفرة فهذا كلامه وقيل في بيانه

انما صفرة لان تسمية الاسود اصفر باعتبار ما يشوبه بشيء قليل من الصفرة بعيد وان الشعر انما يسمى شعرا مادام نادرا
واذا اسود لا يسمى شعرا قال الاعشى في مدح قيس تلك خيلي منه وتلك ركابي هن صفر اولادها كالزبيب اي
كالزبيب الاسود قوله تلك خيلي جملة اسمية وهي في موضع النصب على انه حال من المشار اليه وهو خيلي فانه خبر المبتدأ
الا انه في المعنى مفعول لمدلول تلك اي اشير اليها في حال كونها حاصلة من الممدوح كما قيل في بعلي شيخا والركاب الابل التي
يسار عليها ولا واحد له من لفظه وانما واحده الراحلة واولادها فاعل صفر وهو بمعنى سود بقرينة تشبيهها بالزبيب
اعترض صاحب الكشف على الاستشهاد به بوجهين الاول ان الزبيب الغالب عند العرب هو الطائفي وهو الى الصفرة اقرب
منه الى الحمرة والثاني انه لا يجوز ان يراد هن صفر واولادها سود كالزبيب واجاب النحرير عن الاول بان تشبيه
الليل بالزبيب صار علما في الوصف بالسواد في لسان الفصحاء وكون بعض افراده اصفر او احمر لا يقدح في ذلك وعن الثاني
بان الظاهر من العبارة كون اولادها فاعلا لصفر واما كون هن صفر جملة واولادها كالزبيب جملة اخرى فبعيد
لا يتبادر الى الفهم السليم اذ لو كان القصد الى هذا المعنى لم يكن بد من ايراد حرف الجمع اي واولادها كالزبيب ولعله اي الله
عبر بالصفرة عن السواد مع انها غير موضوعة له توجيه لتفسير الصفرة بالسواد ايضا وقد ذكر له وجهين الاول انها
اي الصفرة من مقدماته وصائرة بالاخرة اليه فان الصفرة تترقى من الضعف الى القوة الى ان صارت سوادا قويا فيكون
لفظ الصفرة ههنا مجازا من قبيل تسمية الشيء باسم ما يؤول هو اليه والثاني ان سواد الابل تعلوه صفرة فعبر عن
سوادها باسم ما يرى من لونها في بادي النظر فقيل ناقة صفراء واريد انها سوداء فيكون من ذكر الحال وارادة المحل
وقيل اشتهر هذا الاستعمال في صفة الابل حتى صار لفظ صفراء بمنزلة الحقيقة فيها فاستعير منها لصفة البقرة
وسوادها وفيه نظر لان الصفرة بهذا المعنى لا تؤكد بالفقوع يؤيده قوله تسر الناظرين فان السواد لا يسر بل
يورث الهم لما روي اياكم وهذه النعال السود فانها تورث الهم واجابوا عنه بانه جاز في الابل ان يقال ناقة
صفراء ويراد سوداء لما ذكر من احد الوجهين وليس بمعنى الفاقع الا شديد الصفرة فيجوز ان يطلق ويراد الشديد
السواد فيصح في الابل صفراء فاقع بمعنى سوداء شديدة السواد فيستعار منها للبقرة وتحمل سارة من جهة البريق
ولمعان اثر الصفرة وان كان السواد في نفسه مما يورث الهم ورد الجواب المذكور بان مداره على التجوز وهو
انما يصح اذا وجد قرينة مانعة عن الحقيقة وههنا قرائن موانع عن المجاز فكيف يجوز التجوز الاولى ان الحقيقة

الحقيقة

مختار جمهور المفسرين صرح به الامام القرطبي حيث قال جمهور المفسرين على انها صفراء اللون من الصفرة المعروفة والمعنى
متفرد في مختاره الثانية ما ذكره المحاة ان الصفرة بهذا المعنى لا تؤكد بالفقوع يعني سلمنا ان الصفرة المطلقة تستعمل في معنى
السواد مجازا لكن فرق بين المطلق وبين المقيد بهذا الوصف المؤكد لحقيقة الصفرة يؤيده قول الراغب السواد يقال فيه حالك
ولا يقال فاقع وقول الامام القرطبي الفقوع وصف مختص بالصفرة ولا يوصف السواد به يقول العرب اسود حالك
واصفر فاقع هكذا نص نقلة اللغة عن العرب ثم قال قال الكسائي يقال فقع لونه يفقع فقوعا اذا خلصت
صفرته فاذا صرح اهل العربية بعدم الاستعمال لم يصح التجوز ايضا بل يكون وجود العلاقة ههنا كوجودها بين الشبكة
والصيد ونحو ذلك الثالثة انهم اضطروا في تصحيح معنى السرور الى اعتبار المعنى الحقيقي حيث قالوا وتحمل سارة من
جهة البريق ولمعان اثر الصفرة فاذا احتيج الى اعتبار اثر الصفرة فالباعث على ترك حقيقتها تسر الناظرين
خبر مبتدأ محذوف او صفة بعد صفة اي تعجبهم قال الراغب قال تسر الناظرين اي تعجبهم فعلى التوسع من
حيث ان الاعجاب بالشيء والسرور به كثيرا ما يجتمعان والسرور اصله لذة في القلب عند حصول نفع او توقعه واما
نفسه فانشراح مستبطن في الصدر ذكره الراغب معناه انه لا يرى له اثر في ظاهر البشرة وسميت اللذة المستبطنة
سرورا لكونها سرا في القلب والسرور والحبور والفرح امور متقاربة لكن السرور هو الخالص المنكتم والحبور ما
يرى حبره اي اثره في ظاهر البشرة وهما يستعملان في المحمود واما الفرح فما يورث اشرا وبطرا ولذلك كثيرا ما
يذم قال الله تعالى ان الله لا يحب الفرحين وقال وفرحوا بالحيوة الدنيا فكان السرور والحبور كثيرا ما
يكونان عن القوة الفكرية والفرح عن القوة الشهوية من البشر اي ماخوذ منه وقيل في قوله فاقع لطيفة
وهي انه اتى ~~بصيغة المضارع التي تقتضي التجدد والحدوث~~ وصفها باسم الفاعل الذي يقتضي الدوام
والاستمرار بعينه في الماضي والمستقبل وفي قوله تسر لطيفة وهي انه اتى بصيغة المضارع التي تقتضي التجدد و
الحدوث بخلاف الماضي وفي قوله الناظرين ايضا لطيفة وهي انه بصيغة الجمع المحلى باللام ليعم كل ناظر منفردين كانوا
او مجتمعين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي تكرير للسؤال الاول من حيث انه سؤال عن حال البقرة وصفتها
والا فهذا سؤال عن حال البقرة الموصوفة بالوصف الاول وطلب لزيادة البيان كما اشار اليه بقوله لقوله
واستكشاف زائد ووجه كونه في الموضعين سؤالا مع انه في موقع المفعول ليبين ان المعنى بين لنا جواب هذا السؤال

مطلب في بيان السرور والحبور والفرح

وقوله **ان البقر تشابه علينا** معنى تشابهها عليهم التباس بعضها ببعض بحيث لا يتميز المقصود عن غيره
اعتذار منه عن تكرير السؤال والكشاف الزائد اي ان البقر الموصوف بالتعوين والصفرة كثير فاشتبه
علينا فنطلب البيان هو وقرئ ان الباقر وهو اسم لجماعة البقر وقيل هو جمع البقر كالجامل لجماعة الجمل وقد يطلق
الباقر على صاحب البقر ايضا كما يطلق اللابن والتامر على صاحب اللبن والتمر والا باقر عطف على قوله
الباقر اى وقرئ ايضا ان الا باقر والبواقر عطف عليه اى وقرئ ايضا ان البواقر واعلم ان المص ذكر
في تشابه اربع عشر قراءات الاولى تشابه بتخفيف الشين وفتح التاء والهاء وهي قراءة العامة ولذلك
اختارها المص وكتب نظم القرآن عليها وذكر الثانية والثالثة بقوله ويتشابه اي وقرئ يتشابه بالياء اي
التحتانية فهذه هي القراءة الثانية والتاء اي الفوقانية فهذه هي القراءة الثالثة وذكر الرابعة والخامسة
والسادسة بقوله وتشابه بطرح التاء وادغامها على التذكير والتانيث فالرابعة بطرح التاء للتخفيف والخامسة
يشابه بادغام التاء في الشين على التذكير والتانيث اصله يتشابه فقلبت التاء شينا وادغمت
الشين في الشين والسادسة تشابه بالادغام على التانيث وذكر السابعة والثامنة بقوله وتشابهت مخففا
على وزن تفاعلت وهذا ظاهر ومشددا اي بتشديد العين وتوجيه هذه القراءة مشكل لان التاء في
هذا الباب لا تدغم الا في المضارع وذكر التاسعة بقوله وتشبه بتشديد الشين والباء بمعنى تتشبه اي
اصله هذا وادغمت التاء الثانية في الشين وذكر العاشرة بقوله وتشبه بالتذكير اي ماضيا وذكر الاربع
الباقية بقوله متشابه ومتشابهة ومتشبه ومتشبهة كل واحدة منها على صيغة اسم الفاعل والاوليان
من تشابه والاخريان من تشبه وتذكير هذه الالفاظ وتانيثها على كونها مسندة الى ضمير البقر وهو جمع بقرة جائز
لان فاعلها اسم جنس وفيه لغتان التذكير والتانيث وقيل ذكر الفعل لتذكير لفظ البقر وقال المبرد سئل سيبويه
عن هذه الآية فقال كل جمع حروفه اقل من حروف واحده جاز تذكيره مثل بقر ونخل وسحاب فالتذكير باعتبار
لفظ الجمع والتانيث باعتبار لفظ الجماعة وروي هنا قراءة اخرى لم يذكرها المص وهي تشابه بتشديد الشين
وطرح تاء التانيث الساكنة من تفاعلت **وانا ان شاء الله لمهتدون** اللام لام الابتداء دخلت على خبر ان
وقوله ان شاء الله شرط حذف جوابه لدلالة ان وما في حيزها عليه والتقدير ان شاء الله هدايتنا الى البقر او

او الى القاتل لا هتدينا ولكنهم اخرجوا هذا الجواب المعلق في صورة جملة اسمية مؤكدة بحرفي التاكيد مبالغة في طلب
الهداية واعترضوا بالشرط اهتماما بمشية الله تعالى واستعانة به وتفويضا للامور اليه واعترافا بقدرته
الى المراد ذبحها الالف واللام في المراد بمعنى التي والمعنى وانا بمشية الله تعالى لمهتدى الى البقرة التي اريد ذبحها
عند تحصيلنا اوصافها التي بها تمتاز عما عداها او الى القاتل والمعنى وانا بمشية الله تعالى نهتدى الى القاتل
اذا وصفت لنا هذه البقرة بما به تمتاز هي عما سواها وفي الحديث لو لم يستثنوا اي لو لم يقولوا ان شاء الله تعالى
لما بينت اي البقرة لهم ولفظ ان شاء الله يسمى استثناء لصرفه الكلام عن الجزم والثبوت في الحال
من حيث التعليق بما لا يعلمه الا الله آخر الابد كناية عن المبالغة في التابيد والمعنى الى الابد الذي هو آخر
الاوقات قال الشيخ شهاب الدين اخرج هذا الحديث ابن جرير من طريق ابن جريج مرفوعا وهو معضل
ارسل ما ترك من الرواة رجلان او اكثر واحتج به اصحابنا على ان الحوادث بارادة الله تعالى وجه الاحتجاج
ان الاهتداء هو معلق بمشيته تعالى فلا يتحقق بدونها وليس ذلك الا لحدوثه فيستوى في التوقف عليها
جميع الحوادث وان الامر قد ينفك عن الارادة وجه الاحتجاج ان الله تعالى امرهم بذبح البقرة ثم ارتضى
منهم تعليقهم الاهتداء بذبحها بمشية الله تعالى فدل على انفكاكه عنها وهو معنى قوله والا لم يكن للشرط بعد
الامر معنى اراد بالشرط التعليق لان الامر بذبح البقرة متحقق فلو كان عين الارادة لكانت الارادة ايضا منجزة فلا يصح
تعليق الاهتداء بها بكلمة ان لانها للاستقبال سواء دخلت على المضارع او الماضي والمعتزلة عطف على قوله اصحابنا
وكذا قوله والكرامية هم اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء على حدوث الارادة لان ان
في قوله ان شاء الله يقتضي الحدوث ولانه علق حصول الاهتداء على المشية فلما لم يكن الاهتداء ازليا وجب
ان لا يكون مشيته ايضا ازلية واجيب عن احتجاجهم بان التعليق باعتبار التعلق اي تعلق المشية لا نفسها وهو
حادث ولا يلزم من حدوثه حدوثها يعني ان اللازم من التعليق حدوث التعلق وحدوثه لا ينافي ازلية نفس
الارادة اعلم ان التعلق نوعان احدهما قديم وهو ما لا ينفك عن الصفة كتعلق العلم بالمعلومات والقدرة
بالمقدورات ونحو ذلك والآخر حادث وهو ما يكون بحسب وجود الحادث في زمان مخصوص وقد يعتبر
عنه بظهور التعلق قال بعض المتاخرين ولا تمسك فيه لاصحابنا على ان الحوادث بارادة الله تعالى لان دلالته

والمعتزلة يقولون قد شاء الله من الكافرين ايمانهم وطاعتهم والكفار شاؤوا خلاف ذلك فغلبت مشيتهم على مشيئة الله تعالى فالآية حجة عليهم ولذا قال واحتج به اصحابنا الخ

والمعتزلة بعضهم ... حجة عليهم

علي ان مراده تع واقع واما ان الواقع ليس الا مراده فلا تعرض له ولا على ان الامر قد ينفك عن الارادة لان محل الخلاف

الامر التكليفي وهذا الامر للارشاد على ما يرشد اليه قولهم اتتخذنا هزوا والاخلاف اقول وجه الاحتجاج الذي

ذكرناه في الوجيز يدل على المطلبين المذكورين على ان الامر تكليفي لا ارشادي كما يدل عليه قوله ان الله يامركم ان

تذبحوا بقرة وقوله فافعلوا ما تؤمرون وقوله وما كادوا يفعلون فتامل **قال انه يقول انها بقرة لا ذلول**

من الذل بالكسر ضد الصعوبة فيكون الذلول بمعنى اللين يقال دابة ذلول بينة الذل **تثير الارض**

اثارة الارض تحريكها وبحثها اي قلبها للزراعة **ولا تسقي الحرث** للحرث تذليل الارض وتسهيلها للزراعة

ثم يتجوز في الزراعة وقيل الحرث الارض المهياة للزرع اي لم تذلل للركاب من كربت الارض اذا قلبتها

من الذلل بكسر الذال وضمها

للحرث وفي معناها الاثارة وفي الكواشي لا ذلول اي غير مذللة بالعمل وهو بناء مبالغة وفعول اذا كان وصفا

لم تدخله الهاء كصبور وشكور ومحل تثير الارض اي تقلبها للزراعة نصب حال انتهى كلامه ويسمى الحرث

اشار بلام التعليل الى ان منشأ الذم هاتان الصفتان ولا ذلول صفة لبقرة بمعنى غير ذلول جعل لا

بمعنى غير مشعر بانها اسم كما ذهب اليه السخاوي وانما ظهر اعرابها فيما بعدها لكونها في صورة الحرف وان

كان يحتمل ان يكون حرفا كما انهم جعلوا الا بمعنى غير في مثل قوله تع لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا مع عدم

النزاع في كونها حرفا ولا الثانية مزيدة اذ يكفي ان يقال وتسقي الحرث لتاكيد الاولى كقولك زيد

لا شاعر ولا كاتب وافادتها التاكيد لا ينافي القول بكونها مزيدة ومن فوايدها انها صريحة في عموم النفي

اذ بدونها يحتمل الكلام نفي المجموع دون كل واحد ولهذا سميت بالمذكرة للنفي كذا ذكر التفتازاني في حواشي

الكشاف والفعلان صفتا ذلول اقول فيه مسامحة اذ المراد الجملتان الفعليتان كانه قيل لا ذلول

مثيرة للارض وساقية للحرث فيه دفع لما ذهب اليه البعض من ان تثير منصوب المحل على الحال كما وقع في

الكواشي قال المحشي فيه اشكال لان ذلولا من صيغ الصفة فيمتنع ان يقع موصوفا اقول انه جعل

من عداد الاسماء كذبيحة جعل اسما للحيوان المذبوح وفي تقرير المص اشارة الى ان تثير منفي لكونه صفة للنفي

فيصح في العطف عليه لا المزيدة لتاكيد النفي وجملة القول انها بقرة لا يكون بها نقصان الذلول بالعمل لكونها

تثير الارض وتسقي الحرث لا بد وان يظهر بها النقص وقرئ لا ذلول بالفتح على انها لا لنفي الجنس والخبر محذوف

بمعنى لا ذلول هناك اي لا ذلول حيث هي فيكون لا للتبرئة والجملة وصفا لبقرة ويكون الكلام كناية عن نفي الذل عنها اذ

نفي الذلول عن مكان هي فيه كناية عن نفي الذل عنها بالكلية لان نفي الذل عن مكان الشيء ملزوم لنفيه عن ذلك الشيء ولازم له ايضا

كما ان قولك الذلول حيث هو كناية عن اثباته له الذل بالضم ضد العز وبالكسر ضد الصعوبة والذليل من الاول والذلول

من الثاني كقولك مررت برجل لا بخيل ولا جبان اي حيث هو وكلمة لا فيه ايضا لنفي الجنس وتسقي عطف على قوله لا ذلول

اي وقرئ تسقي من اسقى في الصحاح يقال سقيته واسقيته لماشيته وارضه قال بعض المتاخرين معترضا على

قول المص والفعلان صفتا ذلول الخ فيلزم ح الوصف بلا غير مكررة ولا مقابل منفي وذلك لا يكون الا في الشعر

اقول قد مر ان في تقرير المص اشارة الى ان تثير منفي لكونه صفة للمنفي الخ فالتقدير لا تثير الارض ولا تسقي الحرث فتكون مكررة

وفيه مقابله منفي فتامل **مسلمة** سلمها الله من العيوب اي خلقها سالمة او اهلها عطف على فاعل سلمها من العمل

اي لم يستخدموها او اخلص لونها على صيغة المجهول اي لم يشب صفرتها شيء من الالوان فعلى هذا يحمل قوله لا شية

فيها على التاكيد ثم سلم له كذا اذ الخلوص قال الامام وهذا الوجه ضعيف والا لكان قوله لا شية فيها تكرارا غير

مفيد ولم يتعرض المص لضعفه بناء على انه لا يسلم كونه من قبيل التكرار الغير المفيد كما ذكرنا آنفا انه يحمل على التاكيد و

يمكن وجوه اخر من التوجيه قال بعض المتاخرين ويرد عليه انه على هذا البيان ح اذ يعتبر السؤال السابق ويذكر في

آخر جوابه اقول قد سبق الحديث ان بني اسرائيل شددوا فشدد الله عليهم اذ امرهم الله تع اولا ان تذبحوا بقرة

قالوا ما هي ولما بين بعض البيان المتعلق بماهيتها لم يكتفوا به فقالوا ما لونها ولما بين بعض اللون انها بقرة صفراء لم يكتفوا

فسألوا سؤالا آخر فبين بيانا اشمل من الاول فالتفصيل بحسب سؤالهم فالجواب في كل مرتبة اشمل من الاول فالبيان

في كل مرتبة واقع في موقعه اذ تبين اللون منفصلا في هذه المرتبة لعدم اكتفائهم ببيان اللون السابق لا لكونه

بيانا متعلقا باللون فانهم **لا شية فيها** لا لون فيها يخالف لون جلدها وفي الكشاف لا لمعة في نقبتها اي لا نقطة

في ظاهر جلدها سوى الصفرة فالشية خلط لونها بلون آخر واشتقاقها من وشي الثوب وهو استعمال الوان الغزل في نسجه

وهي اي الشية في الاصل مصدر وشاه وشيا وشية اذا خلط بلونه لونا آخر حذفت الواو في المضارع لوقوعها بين ياء

وكسرة وحمل غيره عليه ومثلها صفة وصلة وعدة وزنة قال بعض المتاخرين يرد على ما ورد على هذا المعنى الاخير لقوله

مسلمة اقول قد مر الجواب الحق الا نبق فتذكر **قالوا الآن** وهو الوقت الذي انت فيه وهو منصوب بجئت **جئت**

بالحق الباء اما للتعدية كانه قالوا الان ذكرت الحق او للالصاق متعلقة بمحذوف فقوله بالحق في محل النصب على انه حال من
فاعل جئت ملتبسا بالحق اي بحقيقة وصف البقرة وحققتها لنا يعني ان الحق ههنا ليس مقابلا للباطل حتى يكون المعنى جئت بالباطل
قبل هذا بل المراد بالحق حقيقة ما يتميز به البقرة التي امروا بذبحها قال الراغب ليس كما قال بعض الناس ان القوم كفروا بذلك لان كلامهم
تضمن ان موسى لم يكن ياتي بالحق قبله قال في التيسير اي الان بينت لنا الصفة التي كنا نطلب بالصدق وقيل اي الان تحقق لنا
وصف هذه البقرة في سنها ولونها وصفتها وهي عند فلان عرفناها فنشتريها منه ونذبحها ائتمارا بامر الله تعالى وقيل
اي الان تبين لنا انك جئت بالحق والجد وما كنت هازلا ومن قال كفروا بنسبته الى الهزء فقد آمنوا بهذا الانقياد والقبول
والاعتقاد وقرئ آلان بالمد بمد كل واحد من الالفين على الاستفهام قيل هو للتقرير بمعنى التثبيت والتحقيق والظاهر
انه للاستبطاء والان اي وقرئ الان بحذف الهمزة والقاء حركتها على اللام قيل في تقديم ذكر الحذف على القاء الحركة ايماء
الى ان حذفها غير قياسي وانما هو لمجرد التخفيف والقياس القاء حركتها اولا الى ما قبلها ثم حذفها لالتقاء الساكنين
فذبحوها فيه اختصار والتقدير فحصلوا البقرة المنعوتة فذبحوها قال الطيبي اخذا من كلام التفتازاني يعني ان الفاء فصيحة
عاطفة على محذوف مثل فضرب فانفجرت اقول كانه اختلج ببالي ان الفاء الفصيحة انما تكون فيما يكون الاول
سببا للثاني وههنا ليس كذلك وكتبت في حاشيتي الصغرى لهذا التفسير هذا الكلام على وجه الايراد ثم
وجدته في كلام بعض المتأخرين حيث قال والفاء ليست فصيحة لان شرطها ان يكون المحذوف سببا
للمذكور والتحصيل ليس بسبب للذبح وانما سببه الامر به للتعقيب والدلالة على انهم كما حصلوها ذبحوها
هذا كلامه لعل مراد من قال ان الفاء فصيحة ان المعطوف عليه المحذوف لما كان متفرعا على الامر بالذبح يكون
التحصيل بملاحظة الامر سببا له فتامل **وما كادوا يفعلون** شيئا فيه مبالغة ولذا اختير على يذبحون بين
المص السبب الذي لاجله كادوا لا يذبحون وذكر له اسبابا ثلثة الاول تطويلهم في الاستكشاف وكثرة سؤالهم
عن احوالها وهذا مضمون قوله لتطويلهم وكثرة مراجعاتهم وذلك قد يكون للمدافعة والامتناع عن الفعل فجعل
ذلك منهم قريبا من الامتناع عنه والثاني خوف افتضاحهم بظهور القاتل وهذا مضمون قوله او لخوف الفضيحة
في ظهور القاتل حكى ان السؤال صدر اولا عن القاتل والثالث غلاء الثمن وهذا مضمون قوله او لغلاء ثمنها وهو ملء
المسك ذهبا كما سيجيء التفصيل اقول غلاء الثمن انما ظهر بعد السؤالات الكثيرة والاجوبة المعينة للبقرة فكيف

يكون سببا لعدم الفعل والسؤال الكثير اذ روي ان شيخا صالحا منهم من بني اسرائيل كان له عجلة فاتى بها الغيضة اي
الاجمة وهي مغيض ماء فينبت فيه الشجر والجمع غياض واغياض وقال اللهم اني استودعكها لابني حتى تكبر بفتح الباء من
كبر بالكسر اي اسن واما كبر بالضم فمعناه عظم فشبت اي تلك العجلة وكانت وحيدة بتلك الصفات فساوموها اليتيم
وامه حتى اشتروها بملء مسكها بفتح الميم جلدها ذهبا وكانت البقرة اذ ذاك بثلثة دنانير قال صاحب الكشاف كانوا
طلبوا البقرة اربعين سنة اقول يرد عليه ان المقتول كيف يبقى تلك المدة حتى يكون ضربه ببعض البقرة مع ان صاحب الكشاف
يقول بعده روي انهم لما ضربوه قام باذن الله تعالى واوداجه تشخب دما وقال قتلني فلان وفلان لابني عمه ثم سقط ميتا
فاخذا وقتلا ولم يورث قاتل بعد ذلك وكاد من افعال المقاربة وضع لدنو الخبر حصولا اي وضع للاخبار بان اتصاف
اسمه بمضمون خبره قريب من ان يحصل ويقع في الحال لوجود سببه فان وجود مجرد السبب يفيد قرب وجود المسبب بخلاف
العلة التامة فان وجودها يستلزم وجود المعلول فاذا دخل عليه اي على ما وضع لدنو الخبر النفي ففيه قولان
قيل معناه الاثبات مطلقا اي سواء كان ماضيا كما في قوله تعالى وما كادوا يفعلون او مضارعا كما في بيت ذي الرمة • اذا غير
النأي المحبين لم يكد • رسيس الهوى من حب مية يبرح • ويكون نفيه اعلاما بوقوع الفعل عسيرا فان معنى لم يكد زيد
يفعل انه فعل بعسر لا بسهولة وقيل معناه الاثبات ماضيا لا مضارعا لقوله تعالى او كظلمات في بحر لجي يغشيه موج
من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج يده لم يكد يراها فان قوله لم يكد مستقبل لكونه
جوابا للشرط مع انه للنفي لانه لو حمل على معنى انه يراها بعسر المعنى ويكون بمنزلة ان يقال ظلمة عظيمة
ليس فوقها ظلمة اذا اخرج الانسان يده يراها والصحيح ما ذهب اليه الجمهور انه اي ما وضع لدنو الخبر
كساير الافعال في الاثبات والنفي اي يكون اثباته اثباتا لما وضع له في الاصل من دنو الفعل ونفيه
نفيا له فاثباته اثبات المقاربة فمعنى كاد فلان يموت ان مقاربته الموت ثابتة والموت لم يقع لان القرب من الفعل
لا يكون الا مع انتفاء الفعل ومعنى لم يكد يموت ان مقاربته منتفية ويلزم من نفيها نفي وقوع الموت
بزيادة مبالغة لان نفي القرب من الفعل ابلغ في انتفائه من نفي الفعل نفسه فمعنى الآية الاولى وما قاربوا
الذبح قبل ان يفعلوه فضلا عن الفعل ومعنى الآية الثانية اذا اخرج يده لم يقارب رؤيتها فضلا
عن ان يراها وهذا ابلغ من نفي نفس الرؤية ومعنى البيت نفي مقاربة البراح وهو ابلغ من نفي نفس البراح

اي اذا غيّر الهجر المحبين لم يقارب حبي التغير وهذا ابلغ من نفي نفس التغير لانه اذا انتفى مقاربة التغير كان
كان التغير ابعد فلما ورد ان يقال اذا كان المعنى نفي مقاربتهم الذبح كما في ساير الافعال يلزم انه لا يفعلوا
الذبح لان انتفاء المقاربة من الفعل يستلزم انتفاء الفعل بالضرورة وقوله تعالى فذبحوها ينافي هذا اللازم
دفعه بقوله ولا ينافي قوله وما كادوا يفعلون قوله فذبحوها لاختلاف وقتيهما فان انتفاء المقاربة من الفعل
في زمان لا ينافي مباشرة الفعل في زمان آخر اذ المعنى انهم ما قاربوا ان يفعلوا حتى انتهت سؤالاتهم وانقطعت
تعللاتهم وبعدما تعينت البقرة التي امروا بذبحها بتبيين جميع اوصافها المميزة لها عما سواها لم يبق لهم
مجال التعلل والسؤال ففعلوا كالمضطر الملجأ الى الفعل فان قيل الظاهر ان قوله تعالى وما كادوا
يفعلون حال عن فاعل ذبحوها فيجب مقارنة مضمونه لمضمون العامل فلا يصح القول باختلاف وقتيهما قلنا
ان اهل العربية صرحوا بان مضمون الفعل كثيرا ما يقيد بالماضي الواقع قبله بمدة طويلة لكنه اذا كان مثبتا يصدر بقد
ليكسر سورة الاستبعاد بخلاف ما اذا كان منفيا لان الاصل استمرار النفي فيحصل الدلالة على المقارنة عند الاطلاق
فلا اشكال قال بعض المتأخرين وكاد من افعال المقاربة وضع لدنو الخبر حصولا فالفعل المقرون به مقيد والنفي الداخل
عليه قد يعتبر سابقا على القيد فيفيد معنى الاثبات بالتكلف كما في هذه الآية وقد يعتبر مسبوقا به فيفيد البعد عن
الاثبات والوقوع كما في قوله تعالى لا يكادون يفقهون ولا ينبغي ان يغفل عن هذا توهم التدافع بينه وبين قوله تعالى فذبحوها
فيتكلف في التوفيق اول ما ذكره المصنف من التحقيق كاد موجود في الكتب المعتبرة على ما فصل آنفا وما ذكره القائل قول
تفرد به والعبرة في العلوم العربية ما سمع من الائمة والتدافع على ما ذهب اليه الجمهور كما سمعت آنفا ودفع التدافع على ما ابتنى قول
بلا تكلف وتحقيق حقيق بالقبول كما لا يخفى على الفحول **واذ قتلتم** عطف على قوله واذ قال موسى لم يكن المقصود توبيخهم بوجه آخر
وهو قتل النفس اولا والتدارؤ المستلزم للبهتان ثانيا **نفسا** هي عاميل بن شراحيل خطاب الجمع بقتلتم لا لكونهم قاتلين جميعا بل
لوجود القتل فيهم فان من عادة العرب اسناد الفعل الى الجميع باعتبار صدوره من واحد منهم كما يقال بنو فلان فعلوا كذا والفاعل واحد منهم
والقرآن نزل على عادتهم قيل الجماعة التي حكمهم واحد يجوز ان ينسب الفعل اليهم وان كان واقعا من بعضهم كما ان الفعل
الصادر من عضو شخص كاليد مثلا ينسب الى ذلك الشخص **فادّارأتم فيها** من الدرء وهو الدفع فالمراد اما طرح قتلها او لعنه فالمعنى
على الاول اختصمتم في شأنها يعني ان التدارؤ يراد به الاختصام والاختلاف على المجاز والكناية اذ المتخاصمان يطلب

لتفسير التدارؤ ههنا بالاختصام يدفع بعضهم بعضا فيكون التدارؤ بمعنى التدافع من لوازم الاختصام ودفع
او تدافعتم يعني يجوز ان يكون التدارؤ مجرى على ظاهره بان طرح قتلها كل عن نفسه الى صاحبه فكل طارح من وجه
ومطروح عليه من آخر والمطروح عليه يدفع الطارح من حيث انه طارح قال صاحب الكشاف لان الطرح في نفسه دفع
او دفع بعضهم بعضا عن البراءة واتهمه وتركها المصنف اما الاول فلان هذا لا يكون تدافعا لان معناه دفع كل منهما الآخر لا دفع
كل واحد منهما القتل مثلا واما الثاني فلان الدفع عن البراءة مما لا يدل عليه العبارة وقدم الوجه الاول لان الكناية ابلغ
واصله تدارأتم لا دخل للعلة في الاصالة والفرعية ولذا لم يقل فتدارأتم كما قال بعض المتأخرين فادغمت التاء في الدال
واجتلبت لها همزة الوصل لتعذر الابتداء بالساكن **والله مخرج ما كنتم تكتمون** مظهره فسر الاخراج بالاظهار
لانه في مقابلة الكتمان لا محالة وهو مأخوذ من اسمية الجملة واعمل مخرج فان ما في قوله ما كنتم موصولة منصوبة محلا بمخرج
وقد تقرر انه لا يعمل عمل فعله الا اذا كان بمعنى الحال والاستقبال وهو ههنا بمعنى الماضي لان الاخراج ماض بالنسبة الى وقت
نزول القرآن فينبغي ان لا يعمل وانما اعمل لانه اي مخرج حكاية مستقبل اي حكاية لما كان مستقبلا في وقت التدارؤ
كما اعمل باسط في باسط ذراعيه لانه حكاية حال ماضية اي حكاية لما هو حاضر في وقت بسط الكلب ذراعيه
فكما جاز هذه جاز تلك فائدته ان الثانية اشهر من الاولى وفي التقرير اشارة الى الفرق ما بين اسمي الفاعل في الآيتين
وهو ان مخرج حكاية لما كان مستقبلا في وقت التدارؤ وباسط حكاية لما كان حاضرا عند تحقق مضمون الكلام **فقلنا**
اضربوه عطف على ادّارأتم وما بينهما اي بين المعطوفين اعتراض فائدته التقريع والتعيير للمخاطبين والاعلام بانه تعالى عالم
بجميع المعلومات والا لما قدر على اظهار ما كتموه والضمير للنفس والتذكير على تأويل الشخص او القتيل قال بعض المتأخرين وفي تذكيره
تنبيه على زوال حكم النفس عن الجسد بعد القتل اقول اعلم ان للنفس معان كما صرح بها في الصحاح احدها الروح والثاني
الدم والثالث الجسد والرابع عين الشيء ويؤكد الشيء به يقال رايت فلانا نفسه وان اراد القائل بزوال حكم النفس
عن الجسد بعد القتل المعنى الاول او الثاني وهو ظاهر لا حاجة للتنبيه عليه وان اراد الثالث او الرابع فلا وفاق
والوجه الظاهر في التذكير انه لو انث لاحتمل ان يرجع الى البقرة وضمير ببعضها الى النفس على ان الجوهري صرح
بانهم يقولون ثلاثة انفس فيذكرونه لانهم يريدون به الانسان فيجوز ان يكون التذكير باعتبار الانسان لكونه
شائعا في الاستعمال **ببعضها** ببعض البقرة اي بعض كان لانه الاظهر في اظهار القدرة وقيل باصغريها يعني

اللسان والقلب وقيل بلسانها فانه آلة النطق وقيل بفخذها اليمنى وجهه غير ظاهر وقيل بالاذن وهو آلة السماع

فيناسب النطق وقيل بالعجب بفتح العين وسكون الجيم وهو اصل الذنب وهو اساس البدن قيل العجب اوله عجب

وهو اول ما يخلق وآخر ما يبلى **كذلك يحيى الله الموتى** اي كما احيى هذا المقتول يحيى الموتى يدل على ما حذف وهو

وهو عاميل بن شماعيل

فضربوه فحيي يعني ان سوق الكلام انما يتم باعتبار اشتماله على الحذف للاختصار وهو ان المحذوف فضربوه وحيي فان

قوله تعالى اضربوه امر بالضرب وقوله كذلك اشارة الى الحيوة الحاصلة للقتيل بواسطة الضرب فينبغي ان يكون

الضرب والحيوة مرتبين على الامر بالضرب ليصح ان يشار اليها بقوله كذلك وقد طبق هذا الحذف مفصل البلاغة

كمال التطبيق كما لا يشتبه على ارباب التحقيق كانه وقع الامتثال بمجرد الامر من غير ان يكون للضرب تاثير في حيوة

القتيل لانها كانت بمحض خلق الله تعالى بقدرته الباهرة حيث اسند الاحياء اليه تعالى من غير اعتبار شيء آخر

فيه ولو كان للضرب تاثير لما صح التشبيه باحياء الموتى قال بعض المتاخرين وذلك اشارة الى ما دل عليه

المحذوف المدلول عليه بهذا الكلام وما قبله وهو قوله فاحيي هذا الكلام يريد الرد على الملى لمصره الكلام

بهذا الكلام ولم يتعرض لما قبله وقدر فاحييه ونحيي اقول الرد مردود بما ذكرناه من التقرير فان قوله

كذلك اشارة الى الحيوة الحاصلة للقتيل بواسطة الضرب ففي هذا الكلام كناية عن ذكر ما قبله والمشار

اليه هو الحيوة الحاصلة لا الاحياء فالملى اصاب كما لا يخفى على المصيب والخطاب مع من حضر حيوة القتيل

من بني اسرائيل يعني ان هذا الكلام مخاطبة معهم وضمير يريكم ولعلكم لهم وانما حرف الخطاب مع كذلك فانه خطاب

لمن يتلقى الكلام ولذا لم يقل ذلكم وذلك من الياءات الاحياء امر عظيم يجب ان يخاطب به كل من يتاتى له ان يخاطب

وعلى هذا يحتاج الى تقدير القول ليرتبط الكلام بما قبله فكانه قيل قلنا لهم كما احيى الله عاميل يحيي الموتى يوم

القيمة بخلاف ما اذا كان الخطاب لمنكري البعث في زمن الرسول عم كما ذكره بقوله او نزول الآية اي مع

المشركين الموجودين وقت نزول الآية لانه ان ظهر لهم بالتواتر ان هذا الاحياء قد كان على هذا الوجه علموا

صحة الاعادة وانه لم يظهر لهم ذلك بالتواتر فانها تكون داعية لهم الى التفكر وعلى الاول لا بد من اضمار القول

قبل قوله كذلك والمعنى وقلنا لهم كذلك يحيى الله الموتى بخلاف الثاني فانه لا حاجة فيه الى اضمار القول فانه ينتظم

بدونه بل معه يخرج عن الانتظام **ويريكم آياته** اي لا يقتصر على اراءة هذه الآية بل يريكم آياته الاخرى يريد

دلائله

دلائله الدالة على كمال قدرته على احياء الموتى وحسابهم وجزائهم **لعلكم تعقلون** وقد تومي لعل بمرادها وذا فسره

بقوله لكي يكمل عقلكم بان يترتب عليه ثمراته ونتايجه المتعلقة بالعقايد الدينية التي من جملتها احياء الموتى فان احياء

نفس واحدة آية دالة على ان من احياها قادر على ان يحيى الانفس كلها ولهذا قال وتعلموا ان من قدر على احياء نفس قدر على

احياء الانفس كلها لعدم الاختصاص هذا اشارة الى انه لم ينزل منزلة اللازم بل قدر له مفعول او تعقلون على قضيته

اي مقتضى العقل وهذا مبني على ان كونهم يعقلون محقق لا في صورة المرجو لكن جعلوا العدم جريهم على موجب العقل

كانهم لا يعقلون وانه منزل منزلة اللازم ولو قدر لقوله تعقلون مفعول لم يحتج الى هذا التاويل ولعله تعالى انما لم يحييه ابتداء اي

غير ان يامرهم بذبح البقرة الموصوفة وشرط فيه في احياء القتيل والظاهر القاتل ما شرط من ذبح بقرة موصوفة بكونها عوان

بين الفارض والبكر وكونها صفراء فاقعا لونها تسر الناظرين وكونها غير ذلول للكراب وسقي الحرث ومن ضرب القتيل ببعضها

لما فيه اي لما في الاحياء المقرون بالشرايط المذكورة من الفوايد بينها بقوله من التقرب الى الله تعالى بالقرابين التي كانت

العادة بها جارية ولان هذا القربان كان عندهم اعظم القرابين واداء الواجبات التقرب بعد الامر والايجاب من

قبل الله تعالى وتبليغ الرسول عم فذلك اداء الواجب واطاعة الله ورسوله وامتثال الامر وقبول التبليغ ونفع

اليتيم البار بوالدته والتنبيه عطف على نفع اليتيم على بركة التوكل وحسن عاقبته كما روي من ان الشيخ الصالح توكل

وهذا بيان العقوبات

على الله تعالى في حفظ عجلته وايصالها الى ابنه والشفقة عطف على التوكل او على مضافه على الاولاد كما فعل الشيخ

الصالح حيث اجتهد في تحصيل مصالح ابنه وكفايته مهماته وحسن التدبير المرضي عند الله تعالى وان من حق الطالب ان

يقدم قربة من صدقة ايمانا بان الله لا يضيع اجر المحسنين والمتقرب ان يتحرى الاحسن الظاهر الكمال وتوقف

على فضل الله تعالى ويغالي بثمنه ابراز التوفر رغبته في حصول مقصده كما روي عن عمر رض انه ضحى بنجيبة هي

الناقة الكريمة بثلثمائة دينار وان المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى فكل ممكن موجود اثر ايجاده والاسباب اي الظاهرة

امارات لا اثر لها حيث احيى القتيل بان يضرب بعضو ميت لا يتوهم منه التاثير بوجه من الوجوه فان تولد الحيوة

من مس عضو الميت بالميت وضربه به غير معقول وان من اراد ان يعرف اعدى عدوه الساعي في اماتته الموت الحقيقي

وهو موت القلب بان يتخيل عما به حيوته وهو معرفة خالقه وربه بالتفكر في مصنوعاته وبدايع لطائفه وفنون

الائه المؤدية الى معرفة بصفات الكمال ونعوت الجلال والجمال والى الاستغراق في بحار انوار العظمة والكبرياء

الذي هو اللذة الالهية والمقصد الاقصى فطريقه اي طريق عرفانه ان يذبح بقرة نفسه اي الامارة التي صفته بقرة
هي القوة الشهوية التي اودعها الله تعالى في بنية الانسان ليميل بها الى ما به صلاح بدنه وبقائه الى اجل مسمى و
الى ما به بقاء نوعه بتعاقب الاولاد بطريق التوالد والتناسل حين زال عنها شره الصبي اي حرصه الى المشتهيات
ولم يلحقها ضعف الكبر فات الكمال كسر الشهوة وتحت قوتها المعتدلة وهذا مستفاد من قوله لا فارض ولا بكر عوان
بين ذلك وكانت اي تلك الشهوات اي المشتهيات التي تميل اليها النفس بسبب تلك القوة بهجة رائقة المنظر بالنسبة
اليها كما نبه الله بقوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين غير مذللة في طلب الدنيا فانجعها المؤدي الى
الاشتغال بتحصيلها انما ينشأ عن الغفلة المؤدية الى الموت الحقيقي فالاولى للانسان ان تذلل نفسها للعبادة قبل ان
تشرف على الهلاك ونبه عليه بقوله تعالى انها بقرة لا ذلول تثير الارض فلا جعل القوة الشهوية عوانا متوسطة بين
البكر والفارض وهي صفة صاحبها على طريق توصيف الحال بصفة المحل وكذا توصيفها بكونها غير مذللة في
طلب الدنيا فانه ايضا من هذا القبيل لان المقصود توصيف النفس بكونها حرة خالصة عن رق حب الدنيا ووصفها
بكونها بهجة رائقة المنظر والمقصود توصيف المشتهيات التي هي متعلق تلك القوة مسلمة عندها اي تلوث الدنيا
لا شية بها ولا شية فيما يتعلق بها اي قبائح الدنيا بحيث تتعلق بقوله ان يذبح يصل اثره اي اثر الذبح الى النفسه اي
ذاته فتحيي بها حيوة طيبة كما حيي القتيل وتعرب عما به اي ينبئ عن شيء به تنكشف الحال هذا مستفاد من قوله و
الله مخرج ما كنتم تكتمون ويرتفع ما بين العقل والوهم عطف على جملة تنكشف الحال من التدارء والنزاع بيان لما اعلم ان
ما ذكره المص هو وجه عدم احيائه ابتداء وشرطه فيه ما شرط واما وجه جعل البقرة آية دون غيرها من البهائم فقيل ان
احدهما ما ذكره بقوله روي ان شيخا صالحا منهم كان له عجلة الى آخر ما ذكره والثاني انهم قبل ذلك كانوا يعبدون البقرة والعجاجيل
فاراد الله تعالى ان يظهر منهم حقيقة توبتهم وانقلاع ما كان في قلوبهم **ثم قست قلوبكم** القساوة عبارة عن الغلظ مع
الصلابة كما في الحجر القساء بالفتح والمد والقساوة والقسوة بمعنى وقساوة القلب مثل في نبوه اي بعده عن الاعتبار اشارة
الى ان لفظ قست استعارة تبعية تمثيلية شبهت حال قلوبهم وهو نبوها عن الاعتبار والاتعاظ وعدم التأثر من
الآيات والدلائل الموجبة لقبول الحق بحال الحجارة وهي القسوة والصلابة والامتناع من التأثر من مؤثر خارجي ثم
لما كانت القساوة هي العمدة في الهيئة المشبه بها اقتصر على لفظ القساوة فاطلق على الحالة المشبهة واشتق منه لفظ قست

ولاعتبار هذه الاستعارة حسن التفريع والتعقيب بقوله فهي كالحجارة قال بعضهم ولو قلنا في قلوبهم استعارة بالكناية ونسبة القسوة
اليها قرينتها لكان انسب وفيه نظر اذ لا يحسن ح ذلك التفريع كما لا يستقيم ان يقال ينقضون عهد الله فهو كالحبل او اوثق منه فافهم وثم لاستبعاد
القسوة قال بعض المتأخرين وفيه ان معناه الحقيقي غير متعذر اقول معناها الحقيقي متعذر لانها موضوعة للبعد والتراخي الزماني
وقسوة قلوبهم لم تحدث بعد مشاهدتهم احياء الميت بضرب عضو من اعضاء البقرة المذبوحة ولا بعد ما راوا من الآيات من حين
ما خرجوا من مصر لملاقاة موسى عم ولما كان الاستبعاد لازما للبعد الزماني استعملت ههنا في استبعاد الوقوع والمعنى ينبغي ان لا تقع
لوجود اسباب وقوع اللين كما في قوله تع ثم انتم تمترون ثم لا يخفى ما في الجمع بين ثم ومن بعد ذلك من المبالغة في الاستبعاد **من بعد**
ذلك يعني احياء القتيل او جميع ما عدد من الآيات فانها مما يوجب لين القلب قال بعض المتأخرين اي بعد احياء القتيل وهو امر عظيم
خارق للعادة موجب للاعتبار اقول نعم لكن اذا انضم اليه الامور العظام الاخر كان ايجاب الاعتبار اشد ولذا عمم المص للاشارة
فهي اي قلوبكم **كالحجارة** في قسوتها **او اشد قسوة** منها اشارة الى ان المفضل عليه محذوف لدلالة السوق عليه اي اشد
قسوة من الحجارة وقسوة نصب على انه تمييز والمعنى انها في القساوة مثل الحجارة جعل الكاف اسما ليحسن عطف اشد بالرفع عليه ولا
يكون من عطف المفرد على الجملة الظرفية وان كان صحيحا والحجارة مجرورة بالاضافة او زائد عليها فيها وهذا معنى اشد قسوة
او انها مثلها او مثل اشد منها قسوة على ان يكون اشد ايضا مرفوعا بالعطف على محل الكاف الاسمية باعتبار حذف المضاف
واقامة المضاف اليه مقامه واعرابه باعراب المضاف المحذوف كالحديد قال بعض المتأخرين قال الواحدي قال المفسرون
انما شبه قلوبهم بالحجارة في الغلظة والشدة ولم يشبه بالحديد وان كان الحديد اصلب من الحجارة لان الحديد يلين
بالنار ولا تلين الحجارة بمعالجة ابدا اقول المقصود تشبيه قلوبهم بالشيئين احدهما اصلب من الآخر ولا عبرة باللين بالمعالجة
على ان ذلك ممكن في الحجارة فانها تصير جصا بالنار بحذف المضاف وهو الكاف الاسمية واقيم المضاف اليه وهو اشد مقامه
حيث اعرب بالرفع مثله ويعضده اي حذف المضاف قراءة الحسن بالجر اي جر اشد بالفتح اي فتح الدال لانه غير منصرف فلودب
الفعل والصفة وفيه رد على الكشاف حيث قال بنصب الدال مع ان الاعراب انما يضاف الزيادة الى الكلمة عطفا لاشد على الحجارة
كان الكاف المقدرة عطف على الكاف المذكورة وانما لم يقل اقسى مع افادته الزيادة على الاصلح الاختصار لما في اشد من
المبالغة والدلالة على اشتداد القسوتين واشتمال العطف على اشتداد المفضل وهو قلوبهم على زيادة في شدة القسوة
لا في نفس القسوة بخلاف اقسى فانه يدل على زيادة في نفس القسوة فكانه قيل اشتدت قسوة الحجارة وقلوبهم اشد قسوة واغنى صاحب

التوبيخ بان الاشد محمول على القلوب دون القسوة فلا يفيد ان قسوتها اشد بل انها اشد قسوة واجيب بان التمييز فاعل في المعنى فقولنا قلوبهم اشد قسوة
في معنى قسوة قلوبهم اشد من غير تفاوت الا بالعطية فظاهر اسناد اشد الى ضمير قلوبهم من المبالغة واو ليس للشك والترديد لاستحالته في كلام علام الغيوب
بل للتخيير اي مخير العقل مخير بين التشبيهين كما هو المناسب للامر من عموم الخطاب وكونه ممن يتأتى الكلام فكانه قيل ان شئت شبهه قلوبهم بهذا وان شئت
شبهتها بذلك او للترديد اي لتجويز الامرين في نفس الامر قطع النظر عن الغير بمعنى ان من عرف حالها سواء كان المخاطب بالخطاب العام على
الوجه الاول او غيره على الثاني شبهها بالحجارة او بما هو اقسى منها وزاد الكوفيون لاو معنيين آخرين احدهما كونها بمعنى الواو وثانيهما
كونها بمعنى بل واختاره الامام الواحدي في الوسيط حيث قال او اشد قسوة معناه بل اشد واختار المص كونها للتخيير او للترديد لا
ان النحاة صرحوا بانها انما تكون للتخيير اذا وقعت في الكلام الانشائي نحو خذ هذا او هذا وقد وقعت في الاية الكريمة في الخبر فينبغي
ان يحمل الى معنى الانشاء واليه اشار بقوله بمعنى ان من عرف حالها شبهها اي يشبهها بالحجارة او بما هو اقسى منها او انه لا يشبهها
الا باحدهما وهذا المعنى على تقدير ان يكون قوله تعالى او اشد في معنى او مثل ما هو اشد بتقدير المضاف واذا لم يحمل على تقدير المضاف
يكون المعنى من عرف حالها شبهها بالحجارة او قال هي اقسى منها **وان من الحجارة** كلمة من للتبعيضية **لما يتفجر منه الانهار** يعني
ان من الحجارة ما فيه خروق كثيرة واسعة يتدفق منها الماء الكثير **وان منها لما يشقق** اصله يتشقق وبه قرأ الاعمش والتشقق
التصدع بطولا او عرضا **فيخرج منه الماء** اي ينبع هذا على سبيل التتميم دون الترقي كما في الرحمن الرحيم اذ لو اريد الترقي قدم
المؤخر **وان منها لما يهبط** الهبوط التردي من اعلى الجبل **من خشية الله** متعلق بالافعال الثلثة واللام في المواضع الثلثة لام
الابتداء دخلت على اسم ان لتقدم الخبر وهو من الحجارة ومنها ولو لم يتقدم الخبر لم يجز دخول اللام على الاسم لئلا يتوالى حرفا
تاكيد وما في المواضع الثلثة بمعنى الذي في محل النصب على انه اسم ان وضمير منه في الموضعين يرجع الى ما باعتبار لفظه تعليل
للتفضيل اي لكون قلوبهم اشد قسوة يريد انه تعليل له من جهة المعنى واما من جهة اللفظ فعطف على جملة فهي كالحجارة او اشد
لجملة حالية او تذييل وهو ان يعقب الكلام بما يشتمل على معناه تاكيدا والمعنى اي معنى الاية ووجه كونها بيانا لكون قلوبهم
اشد قسوة من الحجارة ان الحجارة مع صلابتها وغلظها تتأثر وتنفعل عن تسخير الله تعالى اياها فان منها ما يتشقق فينبع منه الماء فيكون
عينا وينفجر منه الانهار اي العظام ومنها ما يتردى وينزل من اعلى الجبل الى اسفله انقيادا لما اراد الله تعالى به وقلوب هؤلاء اليهود
لا تتأثر ولا تنفعل عن امره تعالى مع تحقق اسباب الادراك فيها من العقل والفهم والتفجر التفتح بسعة وكثرة وهذا المعنى مستفاد من صيغة
التفعل ولفظ النهر وهو المجرى الواسع كذا قالوا اقول ما ذكره المص معنى اللفظ بغير انضمام شيء آخر اذ قال اهل اللغة فجر الماء فانفجر

اي بجسه فانبجس وفجره بتخيير او تفجر شدد للكثرة والخشية مجاز عن الانقياد بطريق اطلاق اسم الملزوم على اللازم لان الخشية ملزومة
للانقياد وتحقيق الكلام في هذا المقام انه تعالى ذم بني اسرائيل بعدم انقيادهم ورجح عليهم الحجر بانقياده وبه يظهر وجه جعل الخشية
مجازا عن الانقياد وان كان حملها على الحقيقة جائزا عندنا لان الهبوط والخشية على تقدير خلق العقل والحيوة في الحجارة لا يصلح لبيان
كونها في نفسها اقل قسوة من قلوبهم على وجه المبالغة وقرئ شاذة ان في المواضع الثلثة على انها المخففة من الثقيلة ويلزمها اللام
الفارقة لها عن النافية وهي ههنا لام لما يتفجر ولما يشقق ولما يهبط ويهبط بالضم عطف على قوله ان اي قرئ بضم الباء وهي
شاذة ايضا ولما كان منشاء قسوة قلوبهم اعمالهم القبيحة قال الله تعالى على وجه التهديد **وما الله بغافل عما تعملون** كلمة ما
اما موصولة والعائد محذوف او مصدرية فلا حاجة الى العائد والمعنى عن عملكم وعيد لليهود ووعظ لكل عاقل والمعنى ان الله
تعالى بالمرصاد يرى الاعمال ويجازي العباد في الاخرة على ذلك اي على قسوة قلوبهم من بعد ما راوا الايات وقرأ ابن كثير
هكذا وجد في نسختي الصحيحة ووجد في اكثر النسخ قوله ونافع ويعقوب وخلف وابو بكر بالياء ضما الى ما بعده وهو
ان يؤمنوا لكم وما يعقبه من الضماير الراجعة الى ما يرجع اليه ضمير يؤمنوا والباقون بالتاء ضما الى ما قبله وهو واذ
قتلتم نفسا فادارأتم الى قوله ثم قست قلوبكم قال المحشي بعد قوله وابو بكر بالتاء الفوقانية ضما الى ما بعده يعني
افتطمعون اقول قوله بالتاء الفوقانية يخالف النسخ كلها وقوله يعني افتطمعون غير صحيح لانه خطاب للنبي عم
والمؤمنين وعما تعملون اخبار وخطاب لليهود وقال المحشي فيه اشكال لان المذكور في كتب التفسير والقراءة ان القارئ
بياء الغيبة هنا ابن كثير فقط والباقون يقرؤن بتاء الخطاب اقول لا اشكال على ما وجد في النسخة الصحيحة
وان الرواة كثيرة والطرق مختلفة فيجوز ان يشتهر بعض الروايات وبعض الطرق في بعض النواحي ولا يجب الموافقة
على ما وجد في المشاهير من كتب القراءة والتفاسير فان نقل القراءة بالياء كما يجوز ضما الى ما بعده يجوز ضما الى ما قبله
وهو قوله تعالى واذ قال موسى لقومه وما يعقبه من ضماير الغيب الى قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون فلم لم يذكره المحشي
قلنا النظر الى ما قبله يقتضي القراءة بالخطاب لان الخطاب الواقع قبله اقرب من الغيبة **افتطمعون** استبعاد لما قبله ان
النبي والصحابة لما سمعوا هذه الايات وهي مخاطبة اليهود طمعوا ان يؤثر ذلك في قلوبهم فيؤمنوا فقال تعالى افترجون
والطمع نزوع النفس الى الشيء شهوة والهمزة للاستفهام على سبيل الانكار والنهي كما في قوله تعالى افانت تسمع الصم كانه
ايئسهم من ايمان هذه الفرقة من اليهود وهم قوم باعيانهم كما في قوله تعالى ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون والفاء فصيحة

تفصح عن محذوف تقديره اتغفلون عن ان قلوبهم قاسية كالحجارة او اشد قسوة فتطمعون ان يؤمنوا لكم وسيأتي تحقيق وجه ادخال الهمزة على
الفاء في تفسير قوله تعالى افكلما جاءكم رسول الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين اي الصحابة وعن ابن عباس رضي الله عنهما
انه خطاب للنبي عم على الخصوص بكلمة الجمع تعظيما ان يؤمنوا في محل الجر لانه صلة الطمع اي في ايمانهم لكم ان يصدقوكم او يؤمنوا
لاجل دعوتكم يعني ان الايمان اما بمعناه اللغوي اي التصديق واللام صلته اي زائدة لتقوية العمل كما في قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا
اي بمصدق لنا او بمعناه الشرعي واللام للتعليل وقد رجح الثاني بان الحمل على الصلة لم يوجد في الفعل لان الفعل لاصالته في العمل
لا يحتاج الى ما يقويه لكونه قويا في نفسه بخلاف اسم الفاعل ولذلك حمل فآمن له لوط على احداث الايمان لاجل دعوة ابراهيم عم وجعل
الايمان مستعملا في معناه الشرعي ويجوز ان يكون الكلام لتضمين التصديق معنى الاستجابة اي يستجيبوا لكم والمص قدر مضافا بين
اللام وضمير الجمع ليظهر التعليل يعني اليهود اي الضمير في ان يؤمنوا لليهود الموجودين حين نزول الآية سواء كانوا مجاهرين
او منافقين لان طمع الايمان لا يتصور الا منهم بخلاف فاعل واذا لقوا فانه منافقوهم ولا يجوز ارجاعه الى اسلافهم فلم يحتج الى
هذا التكلف فان قيل لا حاجة ايضا الى اعتبار المضاف على هذا الوجه بل لا وجه له لانه تحرف في النعت والآية هم المعاصرون
لا السلف قلنا المراد بالسلف من لم يبلغ زمان نزول الآية لا من سبق عصر النبي عم ولما كان مقتضى لفظ كان التقدم احتيج
الى اعتباره كذا قالوا اقول تقدير المضاف لا يقدح ارجاع الضمير الى جنس اليهود كما لا يخفى وقد كان فريق الطائفة
من الناس والفريق اكثر منهم كذا في الصحاح منهم طائفة من اسلافهم اقول ففي تفسيره نقصان يسمعون سماع قبول او يسمعون
يعني يتلون كلام الله يعني التورية فالمراد بالفريق من كان في زمن محمد صلى الله عليه وسلم فانهم كانوا يسمعون ما يتلى عليهم من كلام
الله تعالى وهو التورية ثم يحرفونه كنعت محمد صلوات الله عليه فانهم حرفوا صفته من كونه ابيض ربعة اي مربوع الخلق لا طويلا ولا قصيرا
الى قولهم اسمر طويل وآية الرجم فان حكم زنا المحصن في التورية كان الرجم فحرفوه الى التسخيم اي تسويد الوجه روي انه عم اتي برجل
وامرأة من اليهود قد زنيا فقال لليهود ما تصنعون بهما قالوا نسخم وجوههما ونخزيهما قال فأتوا بالتورية فاتلوها ان كنتم صادقين
فجاؤا بها فقالوا لرجل ممن يرضون اعور اقرأ فقرأ حتى انتهى الى موضع منها فوضع يده عليه قال ارفع يدك فرفع يده فاذا فيه آية الرجم
فقال يا محمد ان عليهما الرجم ولكنا نكاتمه بيننا او تأويله عطف على نعت محمد بتقدير تغيير نعت محمد صلوات الله عليه والضمير لكلام الله
فيفسرونه بما يشتهونه على خلاف المراد وقيل عطف من حيث المعنى على قوله طائفة من اسلافهم فعلى هذا يكون الفريق اسلافا متقدمين بالزمان والذين
نهي ان يطمع ايمانهم فهم هؤلاء الاسلاف فيتناهم لا يطمع ايمانهم مبني على اتحادهما بالجنس هؤلاء من السبعين المختارين اي بعضهم سمعوا كلام الله بلا واسطة

كما سمع موسى عم حين كلم موسى بالطور اقول فيلزم ح ان لا يكون موسى كليم الله فقط لاستوائه اياهم في استماع كلام الله بالذات ثم قالوا اي
ذلك البعض سمعنا الله يقول في آخره ان استطعتم ان تفعلوا هذه الاشياء فافعلوا وان شئتم فلا تفعلوا ولا باس وعلى الاول يعني التحريف
التبديل والتغيير وعلى الثاني اثبات ما ليس في الكتاب وكتمان ما هو ثابت فيه قال التفتازاني ولا يخفى ان فيما افتروا شاهدا على
فساده حيث علقوا الامر بالاستطاعة والنهي بالمشية وهما لا يتقابلان وكانهم ارادوا بالامر غير الوجوب على معنى افعلوا ان شئتم وان
شئتم فلا تفعلوا من بعد ما عقلوه فهموه بعقولهم ولم يبق لهم فيه ريبة اي شك اصلا وهم يعلمون انهم مفترون مبطلون ومعنى الآية
ان اخبار هؤلاء ومتقدميهم كانوا على هذه الحالة فالطمع في سفلتهم وجهالهم اقول الاحسن في العبارة فالطمع في سفلتهم وجهالهم
وما ذكره المص من معنى الآية مبني على التاويل الاول اعني ان حمل الفريق على المعاصرين حيث عبر عن الاسلاف بالاحبار والمقصود من بيان
المعنى الاشارة الى جواب ما يقال لم يلزم من اقدام البعض على التحريف حصول الياس من ايمان الباقين فان عناد البعض لا ينافي اقرار الباقين
فاجاب عنه بان المعنى كيف يؤمن هؤلاء وهم انما يأخذون دينهم ويتعلمونه من قوم هم يتعمدون التحريف عنادا فالاصرار على البطلان
موروث لهم فانهم اذكروا وحرفوا فلهم سابقة اما بمعنى المصدر اي سبقة وتقدم واما صفة لمحذوف اي اسلاف لهم سابقة في ذلك هذا
مبني على التاويل الثاني واذا لقوا الذين آمنوا اي المؤمنين المخلصين من اصحاب محمد عم يحتمل ان يكون هذه الجملة الشرطية
مستأنفة لتبيين احوال اليهود والمنافقين وقبائح اقوالهم وافعالهم وان تكون في محل النصب على الحال معطوفة على الجملة الحالية
قبلها وهي وقد كان فريق منهم والمعنى كيف تطمعون في ايمانهم وحالهم انهم انما يقلدون من تعمد تحريف كلام الله وانهم يقولون للمؤمنين
ما ليس في قلوبهم يعني منافقيهم يريد ان ضمير لقوا عائد الى منافقي اليهود باعتبار حذف المضاف لقيام القرينة فان ضمير قالوا عائد اليهم
قطعا ففيه مراعاة حق النظم حيث يكون فاعل فعلي الشرط والجزاء واحدا بخلاف ما في الكشاف من جعل فاعل لقوا مطلق اليهود وفاعل قالوا المنافقين
قالوا آمنا بانكم على الحق ورسولكم هو المبشر به في التورية وقد مر التفصيل في اوائل السورة واذا خلا بعضهم الى بعض قالوا اي الذين
لم ينافقوا منهم لمن نافق منهم يجاهرون الكفر عاتبين على من نافق لما كان لاتحاد فاعل فعلي الشرط والجزاء كما مر اتحدثونهم بما فتح الله عليكم
بما بين لكم في التورية من نعت محمد يقال فتح الله عليه كذا اي اوقفه وعلمه وقال الواحدي نظيره لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض اي انزلنا
او الذين نافقوا عطف على الذين لم ينافقوا لاعقابهم اي اتباعهم وبقاياهم الذين لم ينافقوا فالمراد بالذين نافقوا رؤساء اليهود فانهم
لبقاياهم اظهار التصلب في اليهودية نفاقا مع اليهود ايضا والحاصل ان قوله اتحدثونهم بما فتح الله عليكم اما قول غير المنافقين او قول المنافقين
لغير المنافقين نفاقا ومثالهم عن ابداء ما وجدوا في كتابهم فينافقون المؤمنين فالاستفهام في اتحدثونهم على الاول تقريع وعتاب على ما كان

يصدر من المنافقين من التحديث بمعنى ما كان ينبغي ان يقع ذلك كيلا يحاجوكم عليكم فالفعل على التحديثهم بمعنى الحال وعلى الثاني الكار
لصدوره عن الاعتاب ونفي عن ان يصدر عن الاعقاب تحديث وبيان انه ما كان ينبغي ان يقع والفعل بمعنى الاستقبال **ليحاجوكم به**
عند ربكم ليحتجوا عليكم فسر المفاعلة بالافتعال تنبيها على ان الرؤساء المتوددين لم يقصدوا بقولهم هذا المشاركة في الاحتجاج بان
يحتج كل واحد من فريقي منافقي اليهود والمؤمنين بل المقصود احتجاج المؤمنين عليهم بان يقولوا لهم انكم قد اعترفتم بحقية التورية وبشهادتها
على صدق محمد عم في دعوى الرسالة بالوكد ربكم تفسير للضمير الذي في به في كتابه تفسير لقوله عند ربكم بناء على انه لا فرق بين انهما
في كتاب الله وان يقال عند الله فاذا احتج المسلمون عليهم بما فتح الله عليهم بان قالوا الامر في كتابكم هكذا فكانهم قالوا هو عند الله كذا و
هما بمعنى واحد من حيث المؤدى فان مؤداها انه في حكم الله كذا واوضح المصنف هذا المعنى بقوله جعلوا اي اليهود محاجتهم اي المؤمنين لهم
بكتاب الله وحكمه محاجة مفعول ثان لجعلوا عنده اي جعل اليهود محاجة المسلمين بكتاب الله الذي فتحه عليهم محاجة عند الله فقالوا
ليحاجوكم به عند ربكم واراد واغلبة المسلمين عليهم في الحجة بحيث يعجزون عن الجواب لكن احتجاجهم بكتاب الله تعالى وحكمه بناء على ان
يقال الامر عند الله كذا ويراد انه في كتابه وحكمه كذا فيكون قوله عند ربكم حالا من الضمير المجرور في به العائد الى ما فتح الله عليهم
والمعنى ليحتجوا بما فتح الله عليكم كائنا عند ربكم اي في كتابه وحكمه وكون كل واحد من الاحتجاج بما عند الله وبما في كتاب الله تعالى
احتجاجا عند الله مبني على التجوز اي كما يقال عند الله كذا ويراد به انه جاء في كتابه وحكمه وقيل عند ذكر ربكم بتقدير المصدر
اي بالاول هو مثبت عند ربكم
المضاف الى مفعوله اي عند ان يذكر ربكم بانه قال كذا وكذا او بما عند ربكم بحذف الموصول مع صدر صلته فيكون الموصول
مع صلته بدلا من به باعادة الجار او بين يدي رسول ربكم بتقدير لفظ رسول يعني انكم تحدثون عند اصحاب محمد عم ان في كتابكم ان
محمدا حق بنعته ثم لا تتبعونه ولا تدخلون في دينه فيحتجون عليكم بذلك الاقرار عنده ومبنى هذه الوجوه الاربعة على ان المقصود التحذير
عن الاحتجاج عليهم في الدنيا لا في القيمة وقيل عند ربكم في القيمة نقل الامام عن الاصم انه قال المراد يحاجوكم يوم القيمة حال موافقة
القضية الى الله تعالى فيكون ذلك زائدا في توبيخكم وظهور فضيحتكم على رؤس الخلايق في الموقف فان من اعترف بالحق ثم كتمه ليس
كمن ثبت على الانكار فكان القوم يعتقدون ان ظهور ذلك في الآخرة مما يزيد في انكشاف فضيحتهم فكنوا عن يوم القيمة بقولهم عند ربكم
وفيه نظر اذ الاخفاء اي اخفاء ما فتح الله عليهم في التورية لا يدفعها اي المحاجة تقرير النظر ان توبيخهم على ابداء ما وجدوا في
التورية وحملهم على اخفائه انما هو حذر احتجاج المؤمنين عليهم وكونهم مغلوبين في الحجة مبهوتين عن الجواب اما في الدنيا او يوم
القيمة لكن اليهود يعلمون انهم محجوجون يوم القيمة سواء حدثوا بذلك ام لم يحدثوا فلا فائدة في الاخفاء فلا يريدون بقولهم ليحاجوكم به

عند ربكم ليحاجوكم يوم القيمة بل المقصود التحذير والتخويف عن الاحتجاج عليهم في الدنيا قال المحشي اقول في النظر نظر لانا لا نسلم انهم
يعلمون انهم محجوجون يوم القيمة ولو سلم فيجوز ان يتجاهلوا عنوة وعنادا لكن ضميره به ليس براجع الى ما فتح الله عليهم بل الى التحديث بما
فتح ولو سلم انهم لا يتجاهلون فانهم يعلمون انهم محجوجون بغير هذا الطريق وخوفهم عن الاحتجاج عليهم بهذا الطريق
الذي هو اخفى الطرق واقبحها وهو ان يقول لهم المؤمنون عند الله تعالى يوم القيمة على رؤس الاشهاد اما
حدثتمونا في الدنيا بما في التورية من نعت النبي صلى الله عليه وسلم وبهذا يظهر وجه الجمع بين قوله تعالى به وبين قوله عند الله
ولا يحتاج الى التكلف بجعل الثاني بدلا من الاول او ظرفا مستقرا بمعنى ليحاجوكم بما قلتم حال كونه في كتابكم والعجب انه مع هذا
ظهوره كيف خفي على المص وساير المحققين من شراح الكشاف وغيرهم اقول ما ذكره المحشي مزيف من وجهين اما
اولا فان قوله لانا لا نسلم انهم يعلمون انهم محجوجون يوم القيمة مكابرة فان من اقر بيوم القيمة يقر بكونه يوم الالزام
واما ثانيا فلان الكلام على تقدير كون ضمير به راجعا الى ما انزل الله اي ما فتح الله لا على تقدير كونه راجعا الى التحديث فتوجيه
الكلام بجعل الضمير راجعا الى التحديث خروج عن الصدد ولهذا استشكل المحققون وجه الجمع بين قوله تعالى به وبين قوله
عند الله والعجب ان المحشي اخرج الكلام عن صدده وظن نفسه انه اصاب وطعن المصنف والمحققين والنظر وارد
على صدد الكلام ولا يندفع بما ذكره المحشي فالاحسن في الدفع ما ذكر في شرح التاويلات ان رؤساءهم انما نهوهم عن
الاقرار بما فتح الله عليهم لئلا يحتجوا بذلك عليهم ويظهر كذبهم في دعاويهم وافتضاحهم بالمحجوجية وظهور الكذب يوم
القيمة اشد واكمل من الاحتجاج عليهم في الدنيا لانهم في الاحتجاج الواقع في الدنيا ربما ينكرون ما اقروا به فلم يظهر كذبهم الا
من حيث الحجة والدليل دون العيان وفي القيمة يظهر كذبهم بطريق العيان **افلا تعقلون** اما تمام كلام اللائمين منهم المنافقين
تعقلون
منهم او الكفرة الخلص على اختلاف الوجهين فيكون هذه الجملة تتميما داخلا تحت التحدثونهم في حيز القول وتقديره افلا
انهم يحاجونكم به فيحجونكم تقرير للمفعول المقدر لتعقلون فسر بعض المصرحين المتأخرين قوله تعالى افلا تعقلون بقوله افليس
لكم عقل اقول ظني انه اعترض على المص من وجهين احدهما ان الفعل هنا منزل منزلة اللازم فلا حاجة الى تقدير
المفعول والآخر انه ليس خطابا من الله تعالى ولم يدر ان تنزيل الفعل المتعدي منزلة اللازم خلاف الظاهر لا يصار اليه
الا لنكتة قوية او لضرورة وان الكلام يحتمل الخطاب منه تعالى وان كان الاول راجحا لا الآخر حيث قال او خطاب من
الله للمؤمنين متصل بقوله افتطمعون والمعنى افلا تعقلون حالهم وان لا مطمع لكم في ايمانهم فيه تقرير للمفعول مناسبا لهذا

فيحجونكم

للخطاب واعلم انه تعالى لما ذكر من قبايح اليهود تحريف الكلم عن مواضعه او معانيه ونفاق من نافق منهم ولوم غيرهم اياهم ذكر ما يدل
على توبيخهم وتعنيفهم بقوله **أولا يعلمون** ذكر المص في ربط هذا التقريع اربع احتمالات حيث قال يعني هؤلاء المنافقين او اللائمين
ينبغي ان يراد بهم غير المنافقين وهم الكفرة الخلص منهم والا فلا معنى للترديد بكلمة او فيه وفي قوله او كليهما واما المراد
بالضمير في قوله او اياهم فجموع المنافقين واللائمين والمحرفين والتقريع على الاحتمالات الثلث يكون مرتبطا بالآية الثانية
وهي قوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا آه وعلى الاحتمال الرابع يكون مرتبطا بمجموع الآيتين من قوله افتطمعون الى آخر الآيتين **أن الله يعلم
ما يسرون** اي جميعا سيان في علمه وتقديم الاول للاهتمام ذهب اكثر المفسرين الى ان اليهود كانوا يعرفون الله تعالى ويعرفون
انه يعلم السر والعلانية لكن تمنيهم الله تعالى به وقيل ما يعرفون بذلك فرغبهم الله تعالى بهذا القول في ان يتفكروا ويعرفوا انه تعالى ربما
يعلم سرهم وعلانيتهم ومن جملتها اسرارهم الكفر واعلانهم الايمان وذلك فعل المنافقين واخفاء ما فتح الله عليهم واظهار غيره وذلك
فعل اللائمين وتحريف الكلم عن مواضعه بالمحو والتغيير ومعانيه بالتاويل الباطل وذلك فعل المحرفين **ومنهم أميون** عطف على الجملة
الحالية اعني وقد كان فريق منهم **لا يعلمون الكتاب** في محل الرفع على انه صفة لاميون يعني كيف تطمعون ايمان اليهود وهم فرقتان في كل
واحدة منهما ما يمنع قبول الايمان الفرقة الاولى عالمون معاندون والفرقة الثانية جاهلون مقلدون وكل واحد من العناد والتقليد
يمنع قبول الحق فلا وجه لطمع ايمانهم وان الفرقة الاولى ثلث طوائف بعضهم فوق بعض في الضلال والعناد المحرفون والمنافقون
والذين يلومون المنافقين على اظهارهم دلائل النبوة جهلة لا يعرفون الكتاب يعني يجوز ان يراد بالكتاب معناه المصدري
لانه مصدر كالخطاب فيطالعوا التورية ويتحققوا ما فيها اقول ان مطالعة الكتاب لا يتوقف على معرفة الكتابة اذ كثير من الناس
لا يعرفون الكتابة ويطالعون الكتاب اللهم الا ان يقال ان ذلك عادة العرب فانهم يتعلمون القراءة مع الكتابة قوله او التورية نصب على
انه عطف على الكتابة يعني يجوز ان يراد به المكتوب ويكون اللام للعهد ومن لم يعرف الكتابة ولا يقرأ المكتوب يسمى اميا ونسبته الى الام باعتبارين
احدهما انه بحال امه التي ولدته من عدم معرفة الكتابة والقراءة والثاني انه بالحالة التي ولدته امه عليها لم يكتسب معرفة الكتابة
والقراءة وقيل نسبته الى الام وهي العامة اي المنسوب الى ما عليه جبلة الامة من العراء عن فضيلتي الكتابة والقراءة وقيل نسبته
الى ام العرب الذين لا يكتبون ولا يقرؤون وعن ابن عباس رض قيل لهم اميون لانهم لم يصدقوا بام الكتاب وقيل قيل لهم اميون لان انزال
الكتاب عليهم كانهم نسبوا الى ام الكتاب اقول الظاهر من كلام المص ومما فصلناه من وجه التسمية ان يكون الامي منسوبا لا
يعرف الكتابة والقراءة فيلزم ان يكون قوله تعالى لا يعلمون الكتاب بعد قوله اميون مستدركا **إلا أماني** استثناء منقطع لا ما هم عليه

الا يعلمون الاماني

وما يعلنون

وهم أميون ايا

من الاكاذيب والمواعيد الفارغة ليس من الكتاب والاماني جمع امنية وهي في الاصل ما يقدره الانسان في نفسه من مني اذا قدر بالتشديد
ولذلك اي لكون الامنية في الاصل ما يقدره الانسان في نفسه تطلق اي الامنية على الكذب لان الكاذب يقدر في نفسه ما يكذب وعلى ما
يتمنى فان المتمني ايضا يقدر ما يتمناه وما يقرأ فان القاري يقدر ترتيب الكلام بصورة المسموع بتقديم الكلمة على بعضها والمعنى
ولكن يعتقدون اكاذيب اخذوها تقليدا من المحرفين هذا على تقدير الاطلاق على الكذب ومواعيد فارغة خالية عن مطابقة
الواقع وهذا على تقدير الاطلاق على ما يتمنى سمعوها اي تلك المواعيد منهم اي من المحرفين اقول اذا كانت المواعيد خالية عن
مطابقة الواقع يلزم ان تكون اكاذيب لا انا الاكاذيب مخصوصة من ان الجنة لا يدخلها الا من كان هودا هذا من جملة مواعيدهم وان النار
لن تمسهم الا اياما معدودة وهذا من جملتها وقيل الا ما يقرؤون هذا على تقدير الاطلاق على ما يقرأ قراءة عارية عن معرفة المعنى
وتدبره هذا ظاهر من قرينة المقام وايراد البيت لمجرد بيان مجيء التمني بمعنى القراءة لان القاري هو عثمان جامع القرآن رض
من قوله اي قول حسان في وصف عثمان ليلة استشهد فيها تمنى اي قرأ كتاب الله اول ليلة قال التفتازاني ينبغي ان يكون باضافة
ليل الى هاء الضمير لا بتاء الوحدة على ما في النسخ تمني داود الزبور على رسل يكبو الراء اي على تؤدة وهينة وذكر بعضهم تمامه
وآخرها لاقى حمام المقادر اي موت المقدر وهو اي الحمل على ما يقرأ لا يناسب وصفهم بانهم اميون فان الامي من لا يعرف الكتابة
ولا يقدر على ان يقرأ من الكتاب فكيف يناسب ان يسند اليه القراءة العارية عن معرفة المعنى وانما قال وهو لا يناسب وصفهم بانهم
اميون ولم يقل وهو ينافي اومايودي معناه لانه لا تنافي بين كونهم اميين وبين ان يسند اليهم مطلق القراءة لجواز ان يقرأ الامي
على سبيل الاخذ من الغير اقول اذا عرفت معنى كلام المص وتعليله فلا يصح ما ذكره المحشي جوابا حيث قال واجيب عنه بان معنى
الامي انه لا يقرأ من الكتاب ولا يعلم الخط واما على سبيل الاخذ من الغير فكثيرا ما يقرؤون من غير علم بالمعاني ولا بصور الحروف
والمفهوم من عبارة الكشاف ان الامي من لا يحسن الكتب والقراءة وهو لا ينافي ان يكتب ويقرأ في الجملة **وإن هم إلا يظنون**
ما هم الا قوم يظنون لا علم لهم حاصلا من دليل قاطع وفي تفسيره اشارة الى ان كلمة ان نافية بمعنى ما النافية والى ان المقصود
من حصر حالهم في الظن تاكيد نفي العلم عنهم وفي كلامه اشعار بتعميم الضمير في وان هم للفريقين جميعا اعني العالم المعاند
والجاهل المقلد ولما ورد ان القوم بعضهم اميون مقلدون وبعضهم جاهلون بالجهل المركب وكل منهما جازم لا ظان فاوجه
استعمال الظن هنا اشار الى الجواب بقوله وقد يطلق الظن اي لفظ الظن بازاء العلم في محل النصب على انه حال من الظن
على كل راي واعتقاد من غير قاطع اي برهان وان جزم به صاحبه كاعتقاد المقلد والزايغ عن الحق بشبهة قال بعض المتاخرين

والنظر على ما به من ترجيح احد الطرفين ولا يلزم من الترجيح عندهم ان يكون راجحا في نفس الامر اقول لفظة انه يرد كلام المحشي

ان السؤال الذي تقريره لا يندفع بما ذكره فتأمل **فويل** اي تحسر وهلاك وهو لفظ يقوله المكروب ومن اصابته مصيبة ومن قال

الله واد او جبل في جهنم فمعناه ان هنا موضعا يتبوؤه فيها من جعل له الويل واستحق به ولعله اعني قال انه واد او جبل سماه بذلك

مجازا مرسلا من قبيل ذكر الحال وارادة المحل وهو في الاصل مصدر لا فعل له من لفظه لان فاءه وعينه معتلتان وانما ساغ الابتداء

به حال كونه نكرة لانه دعاء على المنفي بالهلاك كما ان سلام عليك دعاء له فالاصل سلمك الله سلاما حذف الفعل

لكثرة الاستعمال فبقي المصدر منصوبا يدل على الفعل الدال على الحدوث فلما قصدوا الدوام ازالوا نصبه وكذا اصل ويل لك

هلكت ويلا اي هلاكا فرفعوه بعد حذف الفعل قصدا لغبار الحدوث والحاصل ان لفظ ويل مبتدأ مع كونه نكرة لانه لما كان

مصدرا ساد مسد فعله المختص بصدوره عن فاعل معين كانت متخصصة بذلك الفاعل فساغ الابتداء بها لذلك كما قالوا في سلام

عليك كذا حقق في سورة المرسلات في قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين قال بعض المتأخرين وتنكيره للتعظيم فلم يكن نكرة محضة على

ان الغرض من الكلام الافادة فاذا حصلت جاز الحكم سواء تخصص المحكوم عليه بشيء اولا وانما ان النكرة اذا كانت دعاء

يقع مبتدأ وان لم يتخصص فما قيل في بيانه لا يجري في ويل صرح به الرضي اقول كون التنكير للتعظيم لا يعد مخصصا الا

باعتبار الصفة المخصصة اي ويل عظيم فليس التنكير التعظيمي وحده مستقلا للتخصيص وقوله على ان الغرض الى قوله

الا اول لا يقبله اهل العربية وقوله وانما ان النكرة الى قوله وان لم يتخصص تمحل والوجه ما فصلناه من التحقيق **للذين**

اللام متعلقة بمحذوف خبر المبتدأ **يكتبون الكتاب** يعني المحرف يعني ان المعنى فويل للذين يكتبون التورية محرفا فان علماء

اليهود كانوا يمحون صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم من التورية ويثبتون مكانها على خلاف نعته ليظن جهلة اليهود

ان التورية هكذا انزل من عند الله تعالى وانه عليه السلام كاذب في دعوى الرسالة حتى لا تذهب رياستهم ولا ينقطع ماكلهم

التي يأخذونها من اتباعهم فانه عم لما قدم المدينة خاف احبار اليهود من زوال رياستهم وماكلهم فاحتالوا في تعويق

اليهود عن الايمان به محمد والى نعته الذي وصفه الله تعالى به في التورية منه انه عم حسن الوجه اكحل العين ربعة القامة

فغيروه وكتبوا مكانه طويل القامة ازرق العين سبط الشعر فاذا سألهم سفلتهم عن نعته عم قرؤا عليهم ما كتبوه

فاذا سمعته السفلة ووجدوه مخالفا لحليته كذبوه وامتنعوا عن اتباعه وكذلك كانوا يحرفون معانيها او

تأويلاتها ويؤولونها بالتأويلات الزائغة ولعله اراد به ما كتبوه من التأويلات الزائغة اقول ان المحرف المكتوب

هو لفظ التورية لا التأويلات الزائغة اذ التأويل حمل اللفظ على غير معناه المتبادر منه وكتبهم التأويلات الزائغة غير ثابت

بأيديهم تأكيد والمقام يقتضيه كقولك كتبته بيميني والتأكيد يفيد نفي المجاز اي الامر بالكتابة كما في بني الامير المدينة

ثم يقولون ثم للاستبعاد كما مر في قوله تعالى ثم قست قلوبكم **هذا من عند الله** منزل من عنده **ليشتروا به** اللام متعلقة

بيقولون **به** الضمير راجع الى ما دل عليه يكتبون ويقولون **ثمنا قليلا** قد سبق تحقيق الاستعارة في قوله تعالى ولا تشتروا

بآياتي ثمنا قليلا فتذكر كي يحصلوا به اشارة الى ان اللام في قوله ليشتروا لام كي اي للتعليل عرضا بالعين المهملة ما كان من

مال قل او كثر من اعراض الدنيا من المآكل والهدايا فانه اي العوض وان جل قليل بالنسبة الى ما استوجبوه

من العقاب الدائم **فويل لهم مما كتبت ايديهم** يعني المحرف **وويل لهم مما يكسبون** يريد الرشى بضم الراء

وكسرها جمع رشوة كذلك وفي التفسير اشعار بان ما في الموضعين موصولة والعائد محذوف قال النحرير التفتازاني قوله

من الرشى اشعار بان ما في مما يكسبون موصولة وكذا فيما كتبت لكن المصدرية ارجح لفظا ومعنى هذا كلامه قيل في بيانه اما لفظا

فلانه لا يحتاج الى حذف العائد واضماره واما معنى فلان العبد انما يستحق الويل والعقاب لاجل فعله وكسبه وهو الكتب

ههنا لا لاجل ذات المكتوب والمكسوب قال المحشي في جوابه اقول فيه بحث لان سببية نفس الفعلين للعقاب قد فهمت مما سبق

من قوله فويل للذين يكتبون الكتاب الآية لان ترتيب الحكم على الشيء يدل على سببيته له فلو حمل هذا ايضا عليه لزم التكرار فالتحقيق

ان العبد كما يعاقب على نفس فعله كذلك يعاقب على اثر فعله باعتبار افضائه الى جرم آخر وههنا صدر عنهم فعلان احدهما التحريف

والآخر اخذ الرشوة والاول يفضي الى اضلال الغير والثاني الى اكل الحرام والتصرف فيه وبكل منهما يستحق العقاب كما يستحق

بنفس الفعل فلما بين اولا استحقاقهم اياه بنفس الفعل وفرعه على ما قبله بناء فويل الاول اراد ان يبين استحقاقهم اياه

باثره ايضا وفرعه على ما قبله بناء فويل الثاني تتميما للوعيد اقول ما ذكره المحشي من البحث مندفع فقوله لان سببية

نفس الفعلين للعقاب قد فهمت مما سبق من قوله فويل للذين يكتبون الكتاب الآية ممنوع وقوله لان ترتيب الحكم على الشيء

يدل على سببيته له لا يدل عليه لان الويل فيما سبق لاجل قولهم في حق الكتاب المحرف هذا من عند الله وذكر الكتابة توطئة

له وقوله ليشتروا به آه بيان غرضهم فقبائحهم ثلثة الاول قولهم في حق الكتاب المحرف هذا من عند الله والثاني كتابة

الكتاب المحرف منهم والثالث ما لهم الحرام فكل من هذه الامور سبب للعذاب ولذلك ذكر الله تعالى ثلث ويلات ولو ذكر

مرة لربما يتوهم ان الوعيد المذكور انما هو بمقابلة مجموع هذه الامور وما ذكره المحشي من التحقيق على تقدير تسليمه مع تقدم

تطويلاً عميقاً والحق ان يقال ان حذف العائد المنصوب شايع وسايغ وفايع وانهم كما استحقوا العذاب بالكتب بقولهم في حق الكتاب المحرف

يستحقون العذاب بسيئاته كما قال عم من سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها ويستحقون العذاب بالهم الحرام وتكرير الويل للبيان

ان الهلاك يترتب على كل واحد من المكتوب والمكسوب على حدة **وقالوا لن تمسنا النار** هذا من جملة قبايح اقوالهم المس اتصال

الشي بالبشرة بحيث تتأثر الحاسة به بذلك الاتصال والمس كالطلب له اي المس لان المس بين الالتماس بمعنى طلب الشي من المساوي

ولذلك اي لاجل تحقق الفرق بين المس والمس بحيث يكون الثاني كالطلب للاول يقال المسه اي طلبه فلا اجده اي قد ينفك المس

عن الاول كما ينفك الطلب عن المطلوب اذ الطلب لا يستلزم وجود المطلوب بخلاف المس فان من المحال ان يقال امسه فلا اجده

الا اياما معدودة محصورة قليلة يراد ان المعدودة كناية عن القلة ووجهها ما ذكره الراغب ان المعدود ما كان ضربين

ضربا قليلا يسهل عده وكثيرا يصعب عده وكانت الاعراب بقلة فيهم الحساب وقوانين الحساب متصورة والكثير متعسر العد والقليل

متيسر العد فقالوا لشي معدود ومحصور اي قليل وغير معدود ومحصور اي كثير قال بعض المتاخرين في التقليل لانهم يكونون بالعد عن

القلة بناء على انهم كانوا يزنون ما بلغ الاوقية ويعدون ما دونها وكتب في الحاشية قوله رد للقاضي اقول ما ذكره على تقدير صحته

انما يكون دليلا آخر وايراد دليل او تقييد دليل لا يعد ردا عند النظار وكان بعضهم قالوا نعذب بعدد ايام عبادة العجل اربعين

يوما وهي مدة غيبة موسى عم قال بعض المتاخرين لا وجه له لانهم تابوا عنها وتوبته مقبولة اقول القول المذكور قول بعض

اليهود الذين عبدوا العجل والمصنف نقل الرواية عنهم ولا يبعد ان يصدر من عبدة العجل كلام لا وجه له فلا وجه للرد على

الناقل كما يعرفه الناظر العاقل وبعضهم قالوا مدة الدنيا سبعة الاف سنة وانما نعذب بمكان كل الف سنة يوما هذا

يكون كما بعضهم
يعني ظهور نوع الآخرة
رواية مجاهد عنهم **قل اتخذتم** الهمزة فيه للاستفهام الذي معناه الانكار والتوبيخ واستغني بها عن همزة الوصل **عند الله**

اي في كتابه وحكمه كما مر ذكره قريبا **عهدا** خبرا او وعدا بما تزعمون يعني لا طريق للعقل الى معرفة ذلك وانما سبيل

معرفته الاخبار منه تعالى واخباره بذلك وعد ووعده عهد وفي تفسيره اشارة الى ان المراد بالعهد ليس معناه الحقيقي

وهو ما يكون بين اثنين من القول المؤكد المحكم بالايمان والنذور بل المراد منه المعنى المجازي والمناسب بهذا المقام الخبر والوعد

والفرق بينهما ان الخبر هو الاعلام بان الامر كذا والمراد هنا اعلام بانه لا يعذبهم الا اياما معدودة والوعد خبر

منه الا انه مختص بان يلتزم ان يفعل فيما يستقبل من الزمان ما ينتفع به المخاطب من دفع المكروه عنه او يحسن اليه كالنعم

الا لا يعذب الا قليلا او ان يفعل اليهم فضلا ولما كان كل وعد عهدا وكل عهد عهدا ما كان كل وعد عهدا صح ان يعبر

عن الوعد بالعهد وقرى ابن كثير وحفص باظهار الذال والباقون بالادغام اي ادغام الذال في التاء **فلن يخلف الله عهده** جواب شرط مقدر

وهو في الحقيقة جواب الاستفهام المتقدم في قوله اتخذتم والنحاة اختلفوا في ان مثله هل هو بطريق تضمين الاستفهام معنى الشرط او بطريق

اضمار الشرط بعد الاستفهام واخواته واختار الزمخشري والمحصل القول الثاني اي ان اتخذتم عند الله عهدا بين المحشي مراد المصنف بقوله اي كنتم اتخذتم

اذ ليس المعنى على الاستقبال وبعض المتاخرين ذكر في التقدير ما بينه المحشي ثم قال وانما قلنا ان المقدر ان كنتم اتخذتم لان المعنى ليس على الاستقبال

وبعض المتاخرين اقول بعد تبيين المراد ايراد الكلام على وجه يوهم الطعن لا يعد فضلا ولما كان قوله فلن يخلف الله عهده جواب شرط مقدر

كانت الفاء فيه فصيحة والجملة الشرطية معترضة اعترض التفتازاني بان لن لمحض الاستقبال فلا يصح جعل فلن يخلف الله جزاء لامتناع السببية

والترتب واجاب بان ذلك ليس بلازم في الفاء الفصيحة فقد جئنا خراسانا ولو سلم فقد ترتب على اتخاذ العهد الحكم بانه لا يخلف العهد في المستقبل

من الزمان قط بانه لا يخلف العهد كما في قوله تع فما بكم من نعمة فمن الله وفيه دليل على ان الخلف في خبر الله محال سواء كان وعدا او وعيدا

وخالفه بعضهم في الوعيد وزعم ان الخلف فيه كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال تعالى ما يبدل

القول لدي هكذا قال المحشي اقول هذا يخالف قول المصنف في تفسير قوله تع ان الله لا يخلف الميعاد حيث قال واستدل به على

الوعيدية اي المعتزلة على ان عقاب العاصي واجب واجيب بان وعيد الفساق مشروط بعدم العفو لدلايل منفصلة كما هو مشروط بعدم

التوبة وفاقا ويخالف ايضا قوله في تفسير قوله تعالى ما يبدل القول لدي حيث قال وعفو بعض المذنبين لبعض الاسباب ليس من

التبديل فان دلايل العفو تدل على تخصيص الوعيد قال بعض المتاخرين هذا من جملة المواعيد فلا وجه للاستدلال به على عدم الخلف

في وعيده وعلى تقدير صحته انما يدل على عدم وقوع الخلف في وعيده لا على استحالته اقول كون هذا من جملة المواعيد ممنوع فانه

يعم الوعد والوعيد كما عرفت سابقا ولاحقا فيصح الاستدلال به على عدم الخلف في وعيده ومراد المصنف من المحال هنا استحالة وقوعه

لا استحالته في نفسه فالوجه في دفع ما ذكره ما ذكرناه آنفا وههنا توجيه آخر وهو ان الوعيد اخبار عن الاستحقاق لا عن الوقوع

لا يزول عند العفو **ام تقولون على الله ما لا تعلمون** ام معادلة لهمزة الاستفهام فيكون متصلة وهي تفيد مع الهمزة

معنى اي بمعنى اي الامرين من اتخاذ العهد والقول بغير علم كائن فان الكلام مع ام المتصلة وعديلها التي هي الهمزة

استفهام واحد لان المجموع بمعنى اي فجوابه بالتعيين بخلاف المنقطعة فان ما قبلها وما بعدها كلامان لانها اضراب عن الكلام

الاول وشروع في استفهام مستانف على سبيل التقرير يعني ان الاستفهام ليس على حقيقته بل للتقرير بمعنى حمل المخاطب على

الاقرار اي على سبيل انه يتقررهم فيعترفوا بالثاني الذي هو القول بغير علم وانما يكون على حقيقته ان لو استوى الامران في علم المستفهم و

وعبارة الزمخشري ما اورده المحشي
ويقي التفتازاني مراد الزمخشري فيه
بما اورده المحشي وبعض الناظرين
بعد ما اورد عبارة الزمخشري
والتفتازاني والمحشي غير العبارات
وعقبه فضلا لنفسه وما يجوز
الا قلة الفضل وان الفضل
بيد الله يؤتيه من يشاء والله
ذو الفضل العظيم

السؤال عن التعيين للعلم اي لعلم المستفهم وهو النبي عم بوقوع احدهما اي احد الامرين على التعيين وهو القول بغير علم
هذا تعليل لاخراج الاستفهام عن حقيقته وفيه جواب عما يقال ان كلمة ام لا يجوز ان تكون متصلة ههنا لان ام المتصلة
لاحد الامرين الذي يعلم المتكلم ثبوت احدهما لا على التعيين ويطلب تعيينه والمتكلم ههنا وهو النبي عم يعلم احدهما
بعينه وهو اتخاذ العهد من الله تعالى منتف وان الاخر وهو القول على الله بغير علم ثابت فكيف تكون ام ههنا متصلة يسأل بها عن
احدهما على التعيين وتقرير الجواب ان الاستفهام ليس على حقيقته لعلم المستفهم بوقوع احد الامرين بعينه وهو القول على الله تعالى
بغير علم بل هو للتقرير اي لحمل المخاطب على ان يقر باحدهما على التعيين او منقطعة عطف على قوله معادلة فالاستفهام في
الخفي يكون للانكار وام تقولون بمعنى بل اتقولون لان المنقطعة بمعنى بل والهمزة على التقرير والتقريع بانه كان ينبغي
ان لا تقولوا على الله ما لا تعلمون فالله تعالى امر نبيه عم بان يستفهم اولا على سبيل الانكار حيث قال قل اتخذتم عند الله عهدا
ثم اضرب عن هذا الانكار واستأنف استفهاما آخر بمعنى التقرير اي التحقيق والتثبيت او بمعنى الحمل على الاقرار والتقريع اي
التوبيخ **بلى** كلمة موضوعة لايجاب النفي المتقدم مطلقا بخلاف نعم لانه لتصديق ما سبق ولهذا يكون بلى موضوعة لايجاب النفي
السابق قال المص اثبات لما نفوه فيه اشارة الى ان في عبارة الكشاف تسامحا حيث قال اثبات لما بعد حرف النفي وهو
قوله لن تمسنا النار الا اياما معدودة بيانه ان اثباتهم بان ما ذكرنا زمانا مديدا كانهم قالوا لن تمسنا النار زمانا مديدا
وهو المدلول كلمة بلى اثبات لهذا المنفي لان الباقي بعد الايام القليلة هو الزمان المديد كانه قيل لهم بلى تمسكم النار
زمانا مديدا او كون المس مؤبدا لا يفهم من بلى لان مدلولها ليس الا نقض النفي المتقدم والمنفي هو المس المديد لا المس
المؤبد اقول فلا يصح قول بعض المتأخرين حيث قال اثبات لما بعد النفي في لن تمسنا النار اي بلى تمسهم ابدا على وجه
اعم متعلق بقوله اثبات لا بقوله لما نفوه وهو اي قوله على وجه اعم رد لقول صاحب الكشاف بلى تمسكم ابدا فمعنى
كلام المص انه اثبات لما نفوه متناولا للايام المعدودة وغيرها فان المس في الايام القليلة متفق عليه من الجانبين
وانما الكلام في ان المس لا يكون منقطعا عليها كما زعموا بل يكون مديدا لا يكون ابدا بلى باعتبار مدلوله كالبرهان على بطلان
قولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودة لان اثبات نقيض مدعى الخصم كالبرهان القائم على بطلان مدعاه اقول الفاء في
معنى كلام المص على وفق مراده فقد ظهر عندك بطلان تقرير المحشي حيث قال ليكون بلى باعتبار مدخوله كالبرهان على
بطلان قولهم فانهم كسبوا سيئة واحاطت بهم خطيئاتهم ومن كان كذلك فهو خالد في النار فهم خالدون فيها وتحقيق

بجواب

لا على قوله ليكون

بجواب النفي عطف على قوله اثبات اي لا يكون الا في جواب النفي اما في النفي المجرد كما فيما نحن فيه او مقرونا باستفهام نحو الست بربكم
قيل اراد اليهود بالايام المعدودة الايام التي عصوا الله تعالى فيها بالكفر والمعاصي اذ الجزاء بقدر الذنب عدل والزيادة ظلم
تعالى الله عن ذلك واجيب بان زعمهم هذا اي كون عقوبة الكفر بعدد ايامه فاسد بل عقوبة الكفر مؤبدة وكذا ثواب الايمان
مؤبد لا موقت لان الايمان والكفر من باب الاعتقاد ومن اعتقد دينا فانما يعتقده للابد لا الوقت دون وقت فجزاؤه
مؤبد ليكون وفاقا بخلاف ساير المعاصي لان المرء يرتكب المعصية لشهوة تغلبه في وقت ثم يتركها فعقاب العاصي مقدر بوقت
لا ما ذكر يكون في مقابلتها اسم موصول وهو قوله والذين آمنوا الآية
من الظاهر ان من هذه موصولة بمعنى الذي فهي في محل الرفع على الابتداء فلا يكون لقوله كسب سيئة وما عطف عليه
محل من الاعراب لوقوعه صلة وقوله فاولئك مبتدأ ثان واصحاب النار خبره والجملة خبر من ويجوز ان تكون شرطية في محل
على الابتدائية كالاول والجواب قوله فاولئك وخبر المبتدأ هو الشرط او الجزاء او كلاهما ويكون قوله كسب وما عطف
عليه في محل الجزم بالشرط ووحد لفظ من مرة فافرد الضمير في قوله كسب وبه وخطيئته وروعي المعنى مرة اخرى فجمع
قوله فاولئك وهم خالدون **كسب سيئة** اصلها سيوئة لانها من ساء يسوء فوزنها فيعلة فقلبت الواو
ياء لاجتماعهما وسبق احدهما بالسكون فيحة ولذا قوبلت بالحسنة في غالب ما جاء في القرآن قال بعض
المتأخرين السيئة تأنيث السيء وهو فيعل من السوء وهو العمل الفاسد ولذا ذكر في مقابلته العمل الصالح
اقول ما ذكره لا يدفع تفسير المص اذ السوء والعمل الفاسد قبيح والعمل الصالح حسن على ان ذكر العمل الصالح
في مقابلتها ههنا لا ينفي مقابلتها بالحسنة في غالب ما جاء في القرآن نحو من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة
الآية ونحو وبلوناهم بالحسنات والسيئات ونحو ولا تستوي الحسنة ولا السيئة والفرق بينهما اي السيئة وبين الخطيئة انها قد
تقال فيما يقصد اليه بالذات والخطيئة تغلب فيما يقصد بالعرض بل يقصد الى سببه كمن يرمي صيدا فاصاب سهمه انسانا
لانها من الخطأ قوله في جانب السيئة انها قد تقال وفي جانب الخطيئة تغلب يشعر بان كل واحد منهما يستعمل في معنى الآخر فالمذكور
انما هو في الاطلاق الاكثر اقول فلا ورود للرد على المص كما زعم بعض المتأخرين حيث قال قال القفال
كل ذنب خطأ وخطيئة لانه ليس بصواب وفي الاساس اخطأ في المسألة وفي الرأي وخطئ خطأ
اذا تعمد والكسب استجلاب النفع فان كان فيه زيادة تكلف يسمى اكتسابا وتعليقه واسناد الكسب بالسيئة
على طريقة قوله فبشرهم بعذاب اليم اي طريقة الاستعارة التهكمية قال بعض المتأخرين والكسوب لا يلزم

ان يكون ناهضا في نفس الحر بل يكفي ان يكون ملائما للطبع الكاسب مؤثرا عنده ناهضا في حمده اقول ليس فيما ذكره معنى الكسب لا
لغة ولا اصطلاحا وفيه فوت البلاغة كما لا يخفى على اهل البلاغة **واحاطت به خطيئته** اي استولت عليه وغلبته وشملت
جملة احواله الظاهرة والباطنة بان يكون عاصيا بلسانه وجنانه واركانه حتى صار كالمحاط بها اي الخطيئة لا يخلو عنها شيء من
جوانبه بحيث لم توجد له حسنة قط اذ لو كان معه حسنة لا احاطة بالخطيئة وهذا انما يصح في شان الكافر رد على الكشاف
حيث فسر السيئة بالكبيرة والاحاطة بعدم التفصي عنها بالتوبة وحكم بخلود اهلها في النار كائنا غيره اي غير الكافر وهو
المؤمن ان لم يكن له سوى تصديق قلبه واقرار لسانه فلم تحط الخطيئة به كما عرفت آنفا ولذلك اي لانحصار الاحاطة
في جميع الجوانب في الكافر فسرها اي الخطيئة السلف بالكفر وتحقيق ذلك اي كون احاطة الخطيئة كفرا ان من اذنب ذنبا
ولم يقلع عنه الكلع والاقلاع بمعنى استجره من الحق الى معاودة مثله والانهماك فيه وارتكاب ما هو اكبر منه حتى تستولي
عليه الذنوب وتأخذ بمجامع قلبه فيصير بطبعه مائلا الى المعاصي مستحسنا اياها معتقدا ان لا لذة سواها مبغضا
لمن يمنعه عنها مكذبا لمن ينصحه فيها كما قال تعالى ثم كان عاقبة الذين اساؤوا السوأى ان كذبوا بآيات الله فمعنى الآية ثم
كان التكذيب آخر امرهم اي ماتوا على ذلك كما جازاهم الله تعالى بذلك على الاساءة ثم حيث طبع على قلوبهم حتى ماتوا على التكذيب اقول
ان المص ذكر في سورة الروم للآية معنى آخر لا يصح الاستدلال بها على ذلك المعنى على ما ادعاه وقرأ نافع خطيئاته جمعا وقرئ
خطيته وخطياته على القلب اي قلب الهمزة ياء والادغام اي ادغام الياء في الياء فيهما اي في الافراد والجمع **فاولئك** توحيد
وجه الجمع **اصحاب النار** ملازموها في الآخرة تفسير لمعنى اضافة الاصحاب الى النار بصرفها الى المجاز كما انهم ملازمون اسبابها
من المعاصي في الدنيا **هم فيها خالدون** في الكلام اداة الحصر لكون ان اريد بالسيئة والخطيئة الكفر وبالمحاط به الكافرون
الا انهم لا يثبتون بشاطئ بلا ان اريد بها الكبيرة وبالمحاط به صاحب الكبيرة والاول ظاهر من السياق والسباق فلذا اختار المص
اولا والآية اي يعني قوله تعالى هم فيها خالدون او الجميع من قوله بلى الى هنا كما ترى لا حجة فيها على خلود صاحب الكبيرة في جهنم
اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلما سبق في تفسير قوله تعالى ولهم فيها ازواج مطهرة وهم فيها خالدون ان الخلود
في الاصل الثبات المديد دام او لم يدم لكنه اذا استعمل في الكفار يراد به الدوام عند الجمهور لما يشهد له من الآيات
والسنن وكذا الآية التي فيها يعني قوله تعالى فاولئك اصحاب النار او قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم الآية
فان تحريف كلام الله تعالى واخذ حطام الدنيا في مقابلته كفر لا مجرد كبيرة **والذين** عطف على قوله من كسب سيئة

آمنوا

آمنوا الظاهر ان المراد بالايمان في كلام الشارع معناه الشرعي **وعملوا الصالحات** من الفرائض والواجبات
اولئك اصحاب الجنة قيل ذكر الفاء في الوعيد وتركه في الوعد اشارة الى سبق الرحمة فان النحاة قالوا ان قولك
من دخل داري فاكرمه بالفاء يقتضي اكرام كل داخل لكن على خطر ان لا يكرم وبدونها يقتضي اكرامه البتة او قولك
فيلزم ان يكون حكم الشرط والجزاء باطلا اي ان لا يكون السبب سببا والمسبب مسببا والا وجه ان يقال الفاء في
الوعيد اشارة الى ان استحقاق العذاب بسبب العمل واستحقاق الرحمة فضل من الله تعالى **هم فيها خالدون**
جرت عادته سبحانه في كتابه الكريم على ان يشفع وعيده بوعده ووعده بوعيده ليرجى رحمته ويخشى عذابه فيه لف و
نشر مرتب وعطف العمل على الايمان يدل على خروجه عن مسماه قال بعض المتأخرين والايمان على معناه اللغوي
فلا دلالة في عطف العمل عليه على الخلافية المشهورة المذكورة في كتب الكلام اقول قد ثبت الآن على ان المراد هو المعنى الشرعي على ان كلام
المص كما لا يخفى فان قيل العطف للتشريف لكون العمل اشق واحمز من التصديق وافضل الاعمال احمزها قلنا الايمان اشرف
من العمل لكونه اساس جميع الحسنات اذ لا عبرة للاعمال بدونه **واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل** لما طال الخطاب عدل الى الغيبة لا
تفننا وتذكيرا بان الخطاب مع بني اسرائيل **لا تعبدون الا الله** ذكر المص لقراءة تعبدون بالنون التي هي علامة الرفع وجوها ثلثة
الاول ما اختاره حيث قال اخبار في معنى النهي كما تقول تذهب الى فلان تقول كذا وكذا اخبار في معنى الامر كقوله تعالى لا تضار كاتب
ولا شهيد بفتح الراء المشددة وهو ابلغ من صريح النهي فان قيل ما ذكرنا يصح ان لو كان الاخبار بلفظ الماضي قلنا وكذلك الحال
لما فيه من ايهام ان المنهي سارع الى الانتهاء فهو اي الناهي يخبر عنه اي عن انتهائه قال بعض المتأخرين هذا لا يناسب هذا المقام لان حال
المنهي هنا على خلاف ذلك اقول العبرة بقصد المتكلم الناهي فانه مقصوده الاهتمام في طلب الانتهاء عن المنهي عنه ولا يلزم من قصده ذلك
وقوع الانتهاء من المنهي البتة فتامل ويعضده اي يعضد كونه اخبارا في معنى النهي قراءة لا تعبدوا على صيغة النهي فان القراءات قد يتعاضد
بعضها ببعض وعطف قولوا عطف على قوله قراءة عليه اي على قوله لا تعبدون فانه لو لم يكن بمعنى النهي يلزم عطف الانشاء على الخبر وهو غير
جائز بلا تأويل فان قيل جوز صاحب الكشاف هذا العطف دليلا حيث قال ويدل عليه قوله وقولوا والمعجله مضارعا قلنا عطف الانشاء
على الخبر وعكسه جائز بالتأويل فلا قطع لعدم المساغ وما اختاره المص اولى فيكون على ارادة القول اي على تقدير ان يكون لا تعبدون اخبارا
بمعنى النهي لا بد من تقدير القول ليحصل الارتباط بما قبله وتقديره واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل قائلين لا تعبدون الا الله او قلنا ذلك على انه بدل
من اخذنا فيكون ما بعد القول المقدر في محل النصب وقيل تقديره ان لا تعبدوا فلما حذفت ان رفع فاعيد النون لان حذف النون اثر ان الناصبة

ولما رفعت كان من البين رفع اثره كقوله اي قول طرفة الا ايهاذا الزاجري احضر الوغى اي ان احضر فلما حذف ان حذف اثره وهو مفعول به
للزاجر تمامه • وان اشهد اللذات هل انت مخلدي • يعني ايها الرجل الذي يمنعني عن حضور الحرب وشهود اللذات هل تخلدني اذا امتنعت
عنهما وبقي لعلمه واما ان لا تعبدوا فيكون بدلا عن الميثاق او مفسرة لان في اخذ الميثاق معنى القول او معمولا له بحذف الجار اي اذا قوي
ان لا تعبدوا والحمل ان يكون ان مع الفعل بدلا كانه قيل اخذنا ميثاق بني اسرائيل توحيدهم فتكون ان ناصبة ولا لنفي المستقبل لا للنهي حتى
يجوز الفصل بعدها ولا يختص كلا ان صلة ان المصدرية لا تكون امرا ولا نهيا ولا غيرهما مما فيه معنى الطلب على الاصح وان يكون معمولا للميثاق
بحذف الجار والتقدير اخذنا ميثاقهم على ان لا تعبدوا او بان لا تعبدوا وقيل انه جواب قسم دل عليه المعنى اي معنى الميثاق فان
قوله تعالى اخذنا ميثاق بني اسرائيل يفيد معنى القسم لان العهد لتاكيده يجري مجرى القسم كانه قال حلفناهم من التحليف لا تعبدون
وجواب القسم يكون مرفوعا وقرأ نافع وابن عامر وابو عمرو وعاصم ويعقوب بالتاء حكاية لما خوطبوا به فان بني اسرائيل
ذكروا هنا بهذا الاسم الظاهر والمذكور بالاسم الظاهر مذكور بطريق الغيبة فكان الظاهر ان يقرأ ان يعبدون
بالغيبة ووجه القراءة بالخطاب حكاية ما خوطبوا به في وقت الخطاب كما تقول قلت لزيد لا تضرب عمروا وقال
ابو البقاء قراءة الخطاب مبنية على اضمار القول اي قلنا لهم لا تعبدون الا الله وكونه التفاتا احسن لتضمنه
نكتة لا توجد في اضمار القول والباقون بالياء لانهم غيب على وزن مخارج كامل او على وزن سفرجل سافر
او على وزن خدم بفتحتين جمع خادم ثم انه تعالى اردف التكليف بتخصيص العبادة به تعالى بتكليف الاحسان حيث
قال وبالوالدين احسانا قدم احسانهما لان نعمة الوالدين اعظم النعم لانهما هما الاصلان في وجود الولد ومنعمان
عليه بالتربية والشفقة من غير امتنان ولا طلب عوض على احسانهما الى الولد ولا يتطلعان احسانهما باساءة الولد واتفق
اكثر العلماء على ان تعظيم الوالدين واجب وان كانا كافرين لاطلاق الآية والاحسان اليهما هو ان لا يؤذيهما البتة ويوصل
اليهما من المنافع قدر ما يحتاجان اليه منه ودعوتهما الى الايمان كافرين وامرهما بالمعروف فاسقين متعلق بمضمر اي قوله بالوالدين
متعلق بمقدر قال بعض المتاخرين بعد قوله تعالى احسانا مصدر في معنى الامر اي واحسنوا بالوالدين وتقديم المعمول للاهتمام
اقول اجراء الاعراب بهذا الوجه النادر قول لا يقبله عاقل ولا يرضى به اهل العربية كما لا يخفى على اهل العقل والعربية
والحق ما ذهب اليه المص تقديره وتحسنون عطفا على لا تعبدون لكنه يكون بمعنى احسنوا فيكون من عطف الانشائية
معنى فقط على مثلها فان هذا اخبار في معنى الامر كما ان لا تعبدون اخبار في معنى النهي او احسنوا اي تقديره او من [illegible]

الامر فيكون من عطف الانشائية لفظا ومعنى على الانشائية معنى فقط لان لا تعبدون انشاء معنى كما عرفت سابقا وانما وذي
القربى حق ذوي القربى كالتابع لحق الوالدين لان الانسان انما يتصل به اقرباؤه بوساطة اتصال ابويه فالاتصال بالوالدين
مقدم على الاتصال بذي القربى ولذا اخر الله تعالى ذكرهم عن ذكر الوالدين واليتامى والمساكين عطف على الوالدين و
افرد لفظ ذي لانه اريد به الجنس واضيف الى المصدر ويتامى جمع يتيم كنديم وندامى وهو قليل والاكثر ايتام واليتيم
من الآدمي من مات ابوه حتى يبلغ الحلم ومن غيره الذي ماتت امه ومن الجمادات من لا نظير له كدرة يتيمة وحق اليتيم كالتابع لحق
الاقارب لانه لصغره لا ينتفع به وليتمه وخلوه عمن يقوم بمصالحه يحتاج الى من ينفعه فذكر اليتامى عقيب ذي القربى
لان التكليف بالاحسان اليه وكفايته مهماته شاق على النفس لاجرم كانت درجته عظيمة في الدين والمساكين جمع مسكين وهو
مفعيل من السكون كان الفقر اسكنه وهو اشد فقرا من الفقير عند اكثر اهل اللغة وهو قول ابي حنيفة واخرت درجتهم عن
درجة اليتامى لان المسكين قد يكون بحيث ينتفع به فكان الميل الى مخالطته اكثر من الميل الى مخالطة اليتامى ولان المسكين
يمكنه الاشتغال بمصالح معيشته واليتيم ليس كذلك والاحسان الى ذي القربى واليتامى لا بد وان يكون مغايرا للزكوة
لان العطف يقتضي التغاير وقولوا للناس حسنا والمعنى اخذنا عليهم الميثاق وقلنا لهم في هذا الميثاق قولوا
للناس حسنا اي قولا حسنا يعني ان حسنا منصوب على انه مفعول مطلق لقولوا على التجوز لان المفعول المطلق على الحقيقة
موصوفه وهو قولا فحذف واقيم صفته مقامه واعرب باعرابه وسماه حسنا للمبالغة اي وصف القول بالحسن للمبالغة
كقولك رجل عدل فكانه في نفسه حسن لا انه شيء موصوف بالحسن وقرئ حسنا بضمتين وهو لغة اهل الحجاز وهو اسم ومصدر
وحسنى اي وقرئ حسنى بفتح الحاء والسين وهو نعت القول ايضا وحسنى اي وقرئ حسنى على المصدر متعلق بقوله حسنى كبشرى قال المحشي
اخذا من كلام التفتازاني فيه رد على الزجاج حيث منع هذه القراءة زعما ان حسنى تانيث الاحسن فلا يستعمل بدون اللام او بمعنى صيغة
فعلى مصدرا من بعض ابواب الثلاثي كالبشرى والرجعى والعقبى لا يقتضي ان يكون لفظ حسنى بخصوصه مصدرا من حسن يحسن لان مصدر كل فعل
من ابواب الثلاثي مقصور على السماع ولم يثبت كون لفظ حسنى بخصوصه مصدرا في كتب اللغات ولم يسمع في كلمات الفصحاء والطعن
على الزجاج بلا برهان مع كونه من اكابر علماء العربية سوء ادب والمراد به اي بالقول الحسن ما فيه تخلق اي اتصاف بالجملة
بمكارم الاخلاق ومحاسن العادات وارشاد اي للمخاطب الى احسن الحالات واجل السعادات فان المروءة وسلامة
تقتضيان ان يكون المعاملة مع كافة الناس باللطف واما التغليظ بالمخاطب اللئيم المعاند الذي لا يؤثر فيه القول

اللين ليم تدع عن فعله القبيح فتندرج تحت القول الحسن اذ لم يكن الى الارشاد طريق سواه **واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة**

يريد بهما اى بالصلوة والزكوة ما فرض عليهم في ملتهم فانه قد تقرر ان هذه العبادات التي بعضها من اصول الاسلام وبعضها من

الفروع والثمرات لايجوز خلو شرع منها وان اختلفت هيئاتها واعدادها ومواقيتها وليس المعنى اقيموا صلوة المسلمين وآتوا زكوتهم

اذ ليس المقصود تكليفهم بشرائع ملة الاسلام بل المقصود هو التشنيع عليهم ببيان انا كلفناهم بهذه التكاليف الثابتة في التورية

وامرناهم بها واكدنا الامر فقبلوها واقروا بلزومها ووجوبها بعدما ابوا قبولها الى ان رفع فوقهم الطور فقبلوها واقبلوا

عليها **ثم توليتم** على طريقة الالتفات من الغيبة الى الخطاب لان ذكر بني اسرائيل انما وقع بطريق الغيبة والخطابات

في قوله لا تعبدون واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة انما هي في حيز القول وفائدته التوبيخ كانه استحضرهم ووبخهم

وتوبيخ الحاضر اتم واوحى من توبيخ الغائب ثم لما كان مقتضى الالتفات اختصاص هذا الحكم بالغيب وكان

متناولا لهم وللحاضرين وكذا الحكم الذي سيأتي في قوله واذ اخذنا ميثاقكم عدل عن الالتفات وسلك في

بيان طريق الخطاب غير الالتفات وهو تغليب المخاطبين على الغائبين حيث قال ولعل الخطاب مع الموجودين

منهم في عهد الرسول عم ومن قبلهم على التغليب فان المخاطب كثيرا ما يغلب على الغائب كانت وزيد فعلتما وانت

والقوم فعلتم ولا يتمشى هذا الالتفات ثم اراد ان يربط الاستثناء بما قبله على هذا التاويل فقال اي اعرضتم

عن الميثاق ورفضتموه ايها الغائبون والحاضرون وههنا احتمال اخر ذكره الامام وهو ان يكون خطابا

لمن كان في عصر النبي عم يعني اعرضتم عن الايمان بمحمد عم بعد ظهور المعجزات كاعراض اسلافكم **الا قليلا منكم**

يريد به اي بالقليل المستثنى من اقام اليهودية على وجهها قبل النسخ هم القليل من الغائبين ومن اسلم منهم

بعد النسخ وهم القليل من الحاضرين قال بعض المتاخرين واما الذين اسلموا من الذين ما اقاموها فقد وجد

منهم التولي والاعراض فلا وجه لاستثنائهم اولا كتب في حاشيته انه رد ولكن ما وجدنا احدا صدر عنه

هذا الكلام حتى يرد الرد عليه **وانتم معرضون** قوم عادتكم الاعراض عن الوفاء والطاعة يعني ان الجملة اعتراض

لا حال لعله فائدتها بعد قوله توليتم وان جاز مثل توليتم مدبرين ومعنى الاعتياد مستفاد من اسمية الجملة فانها

صدرت بانتم لانه اكد وجعل خبر المبتدأ اسما لانه ادل على الثبوت والاستمرار كانه قيل فان توليتم واعرضتم

عن الوفاء بما اخذ عليكم من العهد والميثاق فلا عجب لانكم قوم عادتكم التولي والاعراض فيكون قوله وانتم معرضون

تذييلا لقوله ثم توليتم وهذا عند صاحب الكشاف اعتراض واصل الاعراض الذهاب عن المواجهة الى جهة العرض بفتح العين

بعينها بل الطول قال الراغب اذا اعتبرنا حال سالك المنهج في ترك سلوكه فله حالتان احدهما ان يرجع عوده على بدئه و

ذلك هو التولي والثانية ان يترك المنهج ويأخذ في عرض الطريق متخبطا وذلك هو الاعراض اقول فبين التولي والاعراض

منافاة على هذا الاصل قال بعض المتاخرين التولي قد يكون لحاجة تدعو الى الانصراف مع ثبوت العقد والاعراض هو الانصراف

عن الشيء بالقلب اقول فبينهما منافاة ايضا **واذ اخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون انفسكم**

من دياركم على نحو ما سبق يعني لا تسفكون ولا تخرجون اخبارات بمعنى النهي وانه ابلغ من صريح النهي لما مر ويكون

التقدير ان لا تسفكوا ولا تخرجوا فلما حذف ان الناصبة رفع الفعل او انه مرفوع على انه جواب القسم كما قيل في لا تعبدون ولما

ورد ان النهي عن الشيء انما يصح اذا صح ان يفعل الانسان ذلك الشيء باختياره على تقدير ان لا ينهى عنه والانسان مضطر

الى ان لا يقتل نفسه ولا يخرج نفسه من وطنه فلا فائدة في النهي عنهما واخذ الميثاق عليهما اجاب عنه بوجوه اربعة

الاول قوله والمراد به اي بقوله لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون انفسكم ان لا يتعرض بعضكم بعضا بالقتل بغير

حق والاجلاء عن الوطن نشر على طريق اللف فان سفك الدم اي صبه عبارة عن القتل والجلاء خروج من البلد

فالقتل بالنظر الى السفك والجلاء الى الاخراج الا انه عبر عن البعض الذي هو غير الرجل بنفس الرجل مجازا مرسلا من باب

اطلاق احد المتلابسين على الاخر فان البعض الذي هو غير الرجل ملابس ومتصل بالرجل كما بينه بقوله وانما جعل قتل الرجل غيره قتل نفسه

هذا المعنى يستفاد من اضافة الدماء الى ضمير المخاطبين اذ ظاهر المعنى لا تسفكون دماء انفسكم ومقتضى الظاهر ان يقال

لا تسفكون دماء غيركم ولكن جعل قتل الرجل غيره قتل نفسه لاتصاله به نسبا او دينا فكان غيره بمنزلة نفسه بهذه الملابسة

ثم نسب الى نفسه بهذا المعنى ما كان ينسب الى ذلك الغير فهو من باب المجاز العقلي الذي بملابسة لا المجاز اللغوي او من باب

المجاز اللغوي باعتبار الاستعارة اي ما يشبه سفك دماء غيرهم بسفك دماء انفسهم والثاني قوله او لانه يوجب

قصاصا فالمعنى لا تسفكوا دماء غيركم فيسفك بسبب ذلك دماءكم قصاصا فعبر باسم المسبب عن السبب الذي هو قتل غيره

فهذا مجاز بهذا الوجه وكذا الاخيرة قال المحشي قيل يمكن اعتبار مثله في الاخراج لما يلحقه من العار وقيل لانه قتل الغير يفضي

الى قتل نفسه فيصح عده قتلا لنفسه واخراج الغير لا يفضي الى اخراج النفس فكيف يصح عده اخراجا لها اقول السبب

لا يجب ان يكون سببا حقيقيا بل السبب العادي يكفي فيه اذ المعنى لا تخرجوا غيركم من ديارهم فتخرجوا من دياركم بسببه فافهم

انفسهم

لان قتل الغير

والثالث قوله وفيه بعد لا ترتكبوا ما يبيح سفك دمائكم واخراجكم من دياركم وهذا الوجه قريب من الوجه الثاني والفرق بينهما ان هذا نهي عن السبب
العام وذاك عن السبب الخاص والرابع قوله او لا تفعلوا ما يرديكم اي يهلككم ويصرفكم عن الحيوة الابدية الفرق بين هذا الوجه وبين الوجهين
السابقين ان المسبب فيهما خاص وهنا عام فانه اي الصرف عن الحيوة الابدية القتل الحقيقي فالمراد من سفك الدماء الموت الحقيقي الذي هو موت القلب
بزوال حيوته الابدية بالمعارف الالهية ومشاهدة الانوار الجلالية والجمالية ولا تفعلوا الا ترتكبوا ما تمنعون به عن الجنة التي هي داركم على
تقدير ان تكونوا من المتقين فانما اعدت لهم فانه اي كذلك الجلاء الحقيقي فالمراد من اخراج انفسهم عن ديارهم جعلها ممنوعة عن
دخول الجنة التي هي الدار الحقيقية للانسان ذكر المص في الوجوه المذكورة الاقرب اولا والقريب ثانيا والبعيد ثالثا والابعد رابعا
ثم اقررتم بالميثاق اي باعطائهم الميثاق واعترفتم بلزومه عطف تفسير لان الاقرار بالشيء في معنى الاعتراف بلزومه على المقر
وثبوته في ذمته قال بعض المتأخرين ويحتمل ان يكون من الاقرار الذي هو ابقاء الامر على حاله اي اقررتم هذا الميثاق
ملتزما اقول ما ذكره احتمال مجرد عقلا لكن لا ينبغي ان يتفوه في هذا المقام كما يشهد عليه عقل ذوي الافهام وانتم تشهدون
تاكيد كقولك اقر فلان شاهدا على نفسه فانه لما قلت اقر فلان احتمل انه تكلم بما يلزم منه الاقرار فازيل الاحتمال
بقوله شاهدا على نفسه اي اقرارا يشبه شهادة من يشهد على غيره كذا قال الفاضل الطيبي في حل هذه العبارة قال
المحشي اقول فعلى ما ذكره يكون قوله وانتم تشهدون من قبيل الاحتراس وهو ان يؤتى في كلام يوهم خلاف المقصود
بما يدفعه ولا يعتبر فيه التاكيد وقد قال المص تاكيد فالظاهر انه من قبيل التذييل وهو تعقيب جملة بجملة تشتمل
على معناها للتوكيد اقول التاكيد قسمان لغوي واصطلاحي والاصطلاحي ايضا قسمان لفظي ومعنوي وليس المراد
من التاكيد هنا الاصطلاحي بقسميه فالمراد هو اللغوي اي الذي يفيد التاكيد بحسب المعنى فالتذييل لا ينافيه كما
اعترف به في آخر كلامه فان قيل ما الفرق بين الاقرار والشهادة قلنا الشهادة اقرار مع العلم وثبات اليقين و
الاقرار قد ينفك عن ذلك ولهذا كذب الله تعالى الكفار في قولهم نشهد انك لرسول الله واذا قالوا نقر انك لرسول الله
لم يكذبوا وقيل انتم الشاهدون هم الموجودون والمقرون اسلافهم والمعنى وانتم ايها الموجودون تشهدون على اقرار اسلافكم
فيكون اي اذا كان المقرون اسلافهم الغيب يكون اسناد الاقرار اليهم بطريق الخطاب مجازا من قبيل يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان
ان اعتبر التغليب كما هو مختار المص والا فمن قبيل المجاز لادنى ملابسة كما هو مختار بعضهم واما مختار صاحب الكشاف فالظاهر ان
الافعال المذكورة كلها انما كانت من اسلافهم لكنها اسندت اليهم لكونهم على طريقتهم ومتصلين بهم اصلا ودينا وهذا مبني على ان يكون

كل واحد من المخاطبين للاخلاف الحاضرين بناء على ان المتبادر والظاهر ان يتوجه خطاب المشافهة الى الحاضر ولو جعل كل واحد
من الخطابين للاسلاف على سبيل الالتفات لكان اسناد تلك الافعال اليهم حقيقة فالاقرار فعل الاسلاف والشهادة فعل الاخلاف
لكن اسند كل واحد من الفعلين الى الاخلاف الحاضرين بشهادة الخطاب فيكون اسناد الفعل الاول اليهم مجازا نظرا الى الاتصال
والاتحاد ثم انتم هؤلاء قد عرفت ان الخطابات الاول متناولة للحاضرين والغائبين على مختار المص واما هذا الخطاب فمختص بالحاضرين بالاتفاق
ولهذا قال استبعاد من ثم يعني ان ثم هنا ليس للتراخي في الزمان كما هو اصل معناه وان كان الواقع ذلك في نفس الامر بل هو التراخي في الرتبة
وهو استبعاد لما ارتكبوه من القتل والاجلاء والعدوان بعد الميثاق والاقرار به والشهادة عليه والمعنى ثم انتم ايها الحاضرون يستبعد
منكم بعد اخذ الميثاق عليكم ان لا تسفكوا دماءكم ولا تخرجوا انفسكم من دياركم واقراركم به وشهادتكم عليه ان تنقضوا ميثاقكم وتسفكوا
دماءكم وتخرجوا انفسكم من دياركم غير النظم تفاديا عن التكرار والتطويل في اللفظ الى قوله ثم انتم هؤلاء وانتم مبتدأ هؤلاء خبره ولما كان
ان يكون مدلول الكلام من المبتدأ هو الذات ومن الخبر هو المفهوم ولما كان انتم عبارة عن ذوات المخاطبين وكذا لفظ هؤلاء لكونه موضوعا للاشارة
الى الجماعة المذكرين والمؤنثات ولا شك ان الجماعة المشار اليهم اشارة حسية ذوات مستقلة لزم حمل الشيء على نفسه بمنزلة ان يقال انتم انتم وهو
غير مفيد فلا بد من التغاير ولا يجوز التغاير بالذات والا يلزم حمل الشيء على ما باينه فتعين التغاير بحسب الوصف حتى يكون المعنى ايها الحاضرون
انتم بعد اخذ الميثاق عليكم واقراركم به وشهادتكم عليه قوم آخرون بحسب الصفة يعني ان صفتكم الآن غير الصفة التي كنتم عليه فانكم قد
كنتم اعطيتم الميثاق بان لا تخرجوا انفسكم من دياركم تسفكوا دماءكم والآن تنقضون ذلك العهد حيث تقتلون انفسكم وايضا قد كنتم اعطيتم
الميثاق بان لا تخرجوا انفسكم من دياركم والآن تنقضون ذلك العهد حيث تخرجون فانتم هؤلاء الناقضون عهدهم والمغيرون اوصافهم
واحوالهم ولهذا قال على معنى انتم بعد ذلك هؤلاء الناقضون يعني انكم قوم آخرون غير اولئك المقرين كقولك ذات الرجل الذي عرفت
فلا يلزم حمل الشيء على ما باينه للاتحاد في الذات نزل تغير الصفة حيث التزموا العهد اولا ثم نقضوه منزلة تغير الذات فلا يلزم حمل الشيء
على نفسه للتغاير في الصفات ولما ورد ان يقال ان قوله انتم للحاضرين وهؤلاء للغائبين فكيف يصح ان يحكم على الجماعة الحاضرين بانهم
هؤلاء الغيب اشار الى دفعه بقوله وعدهم باعتبار ما اسند اليهم من الميثاق والاقرار به والشهادة عليه حضورا اي حاضرين حيث قال انتم
وباعتبار ما سيحكى عنهم من القتل والاخراج والعدوان غيبا حيث قال هؤلاء وكان مقتضى الظاهر ان يقال ثم انتم بعد ذلك نقضتم العهد فتقتلون
انفسكم الآية وانما عدهم غيبا باعتبار ما يحكى عنهم كان قبائح الرجل تبعده عن ساحة عز الحضور وتسقطه عن منزلة ان يتوجه اليه ويخاطب
فبالاعتبار الاول خوطبوا بانتم وباعتبار الثاني جعلوا غيبا وعبر عنهم بهؤلاء تقتلون انفسكم اشارة الى نقضهم لا تسفكون

وتخرجون فريقا منكم من ديارهم اشارة الى نفس لا تخرجون انفسكم اما حال من هؤلاء والعامل فيها معنى الاشارة لما فيه من معنى الفعل والمعنى على الاخبار بالحال فلا يرد ما قاله ابن مجيد من انه لا يصح جعل معنى الاشارة عاملا في الحال ههنا لان حضور الحال غير مقارن للعامل او بيان لنفس الجملة يعني ان قوله تقتلون انفسكم مع ما بعده جملة مستأنفة مبينة لجملة ثم انتم هؤلاء كانه لما قيل ثم انتم هؤلاء قالوا كيف نحن فقيل بقوله تقتلون انفسكم الخ والمعنى انتم هؤلاء الاشخاص الحمقى وبيان حماقتكم وقلة عقولكم انكم تقتلون انفسكم اي اهل ملتكم وقيل هؤلاء تاكيد والخبر هو الجملة قال الحلبي وهو ضعيف لانه ليس بتاكيد لفظي ولا معنوي اولى الظاهر انه تاكيد لفظي لان هؤلاء بمعنى انتم لان اصل الكلام ثم انتم انتم تقتلون لكن عدل عنه الى لفظ هؤلاء لنكتة التي ذكرت ويجوز ان يراد بالتاكيد التاكيد بحسب المعنى كما عرف سابقا على ان المحقق لم يقل هو اشارة الى الضعف وقيل بمعنى الذين والجملة صلته قال الحلبي وهو ايضا ضعيف اما اولا فلانه من قبيل انا الذي سمتني امي حيدره حتى قال المازني لولا اشتهار مورده وكثرته لرددته واما ثانيا فلما قال ابو البقاء ان مذهب البصريين ان هؤلاء لا يكون بمنزلة الذين وان اجازه الكوفيون اقول ما ذكره من الوجهين لا يدل على الضعف اما اولا فلان كونه من قبيل انا الذي سمتني امي حيدره غير مسلم واما ثانيا فلان كون اسم الاشارة بمعنى الموصول مذهب الكوفيين وهو لم يبطل مذهبهم بالدليل لا يثبت الضعف على ان في كلام المحقق اشارة الى الضعف كما سمعت انفا والمجموع هو الخبر اي مجموع الموصول مع الصلة خبر المبتدأ وقرئ تقتلون على التكثير الظاهر انه لتكثير الفعل **تظاهرون عليهم بالاثم** اي المعصية وينفره بقوله اسم لافعال يبطئ عن الخير والثواب نفره بلادنه وقوله عم البر ما اطمأن اليه النفس والاثم ما حاك في صدرك بيان لحكمه **والعدوان** اي التجاوز عن الحد في الظلم وهو مصدر عدا وفي ذكره بعد الاثم ترق لانه ظلم الغير حال من فاعل تخرجون لبيان الصدور فالمعنى تخرجون متظاهرين عليهم او من مفعوله لبيان الوقوع والمعنى تخرجون فريقا متظاهرا عليهم او كليهما لبيان الصدور والوقوع جميعا والمعنى تخرجون متساويين بالجملة واياها عليهم والتظاهر التعاون من الظهر لانه مناط القوة وبه يقع الاسناد والاعتماد قال الامام دلت الاية على ان نفس الظلم كما هو محرم فكذا اعانة الظالم على ظلمه محرمة فان قيل اليس الله تعالى لما اقدر الظالم على الظلم وازال العوائق والموانع وسلط عليه الشهوة الداعية الى الظلم كان قد اعانه على الظلم فلو كانت اعانة الظالم على ظلمه قبيحة لوجب ان لا يوجد ذلك من الله تعالى والجواب انه تعالى وان امكن الظالم من ذلك فقد زجره عن الظلم بالتهديد بخلاف المعين للظالم على ظلمه فانه يرغبه فيه ويدعوه اليه فظهر الفرق اقول الجواب ان الله تعالى اعطاء القدرة والقوة والشهوة مطلقا وكون اعطاء ما ذكر اعانة ممنوع وقرأ عاصم والكسائي وحمزة وهم كوفيون على ما صرح به الشاطبي بحذف احدى التائين وتخفيف الظاء والاربعة الباقية من القراء السبعة قرؤا تظاهرون بتثقيل الظاء اي بابدال التاء الثانية ظاء وادغامها في الظاء الاصلية وقرئ باظهارهما اي تتظاهرون على الاصل من غير حذف وادغام وتظهرون بمعنى تتظهرون

فهنا

فهنا اربع قراءات تظاهرون بحذف احدى التائين وتخفيف الظاء وتظاهرون بادغام احدى التائين وتشديد الظاء وتتظاهرون على الاصل وتظهرون **وان يأتوكم** كلمة ان شرطية ويأتوا مجزوم بها بحذف النون وضمير الخطاب مفعوله **اسارى** حال من الفاعل في يأتوكم **تفادوهم** جواب الشرط ولذلك حذف نون الاعراب اي وان اتوكم ماسورين يطلبون الفداء فديتموهم روي ان قريظة كانوا حلفاء الاوس والنضير حلفاء الخزرج روي ان الذين كانوا نازلين بيثرب وهو المدينة من اليهود وهم قبيلتان قريظة والنضير والمشركون وهم ايضا قبيلتان الاوس والخزرج وكان بينهما عداوة ومحاربات فاستحلف الاوس قريظة والخزرج النضير لنصرتهم على صاحبهم ولم يكن بين اليهود مخالفة ولا قتال وانما كانوا يقاتلون لاجل حلفائهم فاذا اقتتلوا عاون كل فريق حلفاءه في القتل وتخريب الديار واجلاء اهلها واذا اسر احد من الفريقين جمعوا اي جمع مجموع الفريقين له اي لاجل ذلك الاحد حتى يفدوه اي يشتروه باعطاء بدله وقيل معناه قال الراغب وقال بعضهم ان الله نبه بهذه الاية مع المعنى الظاهر على لطيفه وهي ان في قوله تعالى تقتلون انفسكم تنبيها على انكم تسعون في اكتساب ما تتمحون به عقاب الله تعالى الذي يجري مجرى قتل النفس ونبه بقوله وتخرجون فريقا منكم من ديارهم الى انكم تضيعون بعضكم بعضا ولا تراعون لها حق المراعاة فان من هذب قوته العاقلة ثم سعى في تضييع قوته العاملة بالتقصير فقد ضيع نفسه فكانه اخرجها من محلها الذي جعله الله تعالى لها وكذا الحال اذا اضبط قوته الشهوية ولم يضبط قوته الغضبية ونبه بقوله وان يأتوكم اسارى ان تفادوهم انه اذا اتوكم اسارى في ايدي الشياطين تتصدون اي تتبادرون ولا تنقذوهم اي لخلاصهم بالارشاد والوعظ مع تضييعكم انفسكم كقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وعلى ذلك قول من قال كمن بالمرء تعزيا ان يعظ غيره وينسى نفسه وقرأ حمزة اسرى وهو جمع اسير فعيل بمعنى مفعول اي مأسور والفعيل بمعنى المفعول يجمع على فعلى كجريح وجرحى وصريع وصرعى ولديغ ولدغى وقتيل وقتلى واسارى جمعه اي جمع اسرى فاسارى جمع جمع كسكارى جمع سكران وسكارى جمع سكرى وما ذكر قياس وقيل هو اي اسارى ايضا اي كاسرى جمع جمع اسير وكانه اي الاسير شبهه بالكسلان فان الاسير لما كان محبوسا عن كثير من تصرفه للاسر كما ان الكسلان محتبس عنه لعادته شبه به وجمع جمعه اي فعل في جمعه اسارى كما قيل كسالى واعلم ان الاسير مأخوذ من الاسار بكسر الهمزة وهو القد الذي يربط به فسمي الاسير اسيرا لانه يشد به ثم اتسع فيه حتى سمي كل مأخوذ بالقهر اسيرا وان لم يربط به وقرأ ابن كثير وابو عمرو وحمزة وابن عامر تفدوهم بفتح التاء اي تعطوا فداءهم وتنقذوهم به والتخليص والفداء بالكسر يمد ويقصر وبالفتح يقصر لا غير وهو اسم لما يفدى به والمفاداة مفاعلة منه فان الاسير يعطي المال والاسر يعطي الاطلاق عن القيد وليس في قراءة تفدوهم دلالة على المشاركة في اصل الفعل وقيل معنى القراءتين واحد **وهو محرم عليكم اخراجهم** ولم يتعرض لحرمة القتل لظهوره

قال بعض الشارحين اذ لو انتفى الانتفاع لانتفى لان نتوهمه بخلاف ما هذا الكلام فيلزمه [illegible] الكتاب لكونه
ينتفع في الحال الا ان اخراج [illegible]
الا ان يكون الا ان [illegible]
رتبة [illegible]

او للملابسة من حال الاخراج متعلق تعلق المفعول بالعامل بقوله تخرجون فريقا منكم من ديارهم فان هذه الجملة في موضع النصب على انها حال
من فاعل تخرجون او مفعوله وما بينهما اعتراض اي واقع في الوسط لا الاعتراض الاصطلاحي لان المعترضة بحسب الاصطلاح لابد وان تكون
مؤكدة للكلام الذي وقعت هي في اثنائه ولا خفاء في ان قوله وان ياتوكم اسارى تفادوهم لا يناسب الذي وقع هو في اثنائه فضلا ان يؤكده
قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب والظاهر ما قال الامام الواحدي والامام محيي السنة رحمهما الله ونظم الآية على التقديم والتاخير لان
التقدير وتخرجون فريقا منكم من ديارهم وهو محرم عليكم اخراجهم وان ياتوكم اسارى تفادوهم واقول التقديم والتاخير انما يكون للضرورة
او لنكتة وكلاهما ممنوعان هنا او الضمير للشان فيكون في محل الرفع بالابتداء واخراجهم مبتدأ ثان ومحرم عليكم خبر المبتدأ الثاني قدم
عليه وفي محرم ضمير المفعول الذي لم يسم فاعله يعود الى الاخراج والجملة من المبتدأ والخبر في محل الرفع خبر لضمير الشان ولا حاجة
الى العائد الى المبتدأ لان الخبر نفس المبتدأ لانه مفسر له او مبهم اي الضمير مبهم وهو اي الضمير المبهم لا يعلم ما يعنى به الا بما يتلوه من
المفسر ولذا قال ويفسره اخراجهم فان كان الضمير في الآية مبهما مفسرا بقوله اخراجهم يكون مبتدأ ومحرم عليكم خبره او راجع
الى ما دل عليه تخرجون من المصدر فيكون ايضا مبتدأ ومحرم عليكم خبره واخراجهم بدل من الضمير في محرم او هو بيان اي
توضيح لمبتوعه لانه قد سبق افعال اربعة وهو تقتلون وتخرجون وتظاهرون وتفادوهم فاحتمل ان يكون ضمير هو راجعا الى
مصدر كل واحد منها على البدل فلما قيل اخراجهم تبين رجوعهم الى مصدر تخرجون **افتؤمنون ببعض الكتاب** يعني الفداء قيل
اخذ الله تعالى عليهم اربع عهود ترك القتال وترك الاخراج وترك المظاهرة وفداء اسرائهم فاعرضوا عن كل ما امروا به
الا الفداء حتى عيرتهم العرب وقالت كيف تقاتلونهم ثم تفدونهم فيقولون امرنا ان نفديهم وحرم علينا قتالهم ولكنا
نستحيي ان يذل حلفاؤنا **وتكفرون ببعض** يعني حرمة المقاتلة والاجلاء قال المحشي يشعر بانهم يكفرون وجوبا ح لا لدلالة
التوبيخ عليه فلهذا اعتبر بالكفر لكن ما نقل عنهم في الكشاف من انا امرنا ان نفديهم وحرم علينا قتالهم ولكنا نستحيي ان يذل
حلفاؤنا يدل على انهم لا ينكرون حرمة القتال فالاوجه ان تسميته كفرا كتسمية تارك الصلوة والحج كافرا في شرعنا والاقدام
على القبائح الاستحلال والاصرار جعلا امارة لانكار حرمته كشدة الزنا واقول الاستفهام ولو على سبيل التوبيخ لا
يقتضي القطع بوقوع مضمون الجملة فان من لم يجر على موجب علمه ينزل منزلة المنكر بطريق الاستفهام كما ان احدا
اذا اهان اباه يقول المؤدب اتنكر كونه اباك فلا يلزم كونهم كافرين بحرمة القتال حقيقة مع دلالة التوبيخ عليه ولا
يلزم خلاف ما نقل عنهم في الكشاف وكيف كلام المحشي اشعار بما ذكره بل مبني على الاستفهام كانه قال اتكفرون حرمة

المقا

المقاتلة والاجلاء فتامل **فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزي** تنكير خزي للتعظيم والتهويل اي الهوان والتحقير بالخ **في
الحيوة الدنيا** وان ما اصابهم فيها لا يكون كفارة لذنوبهم بل يردون في الآخرة الى اشد العذاب كما يصرح بعد كقتل
كاف التشبيه اشارة الى ان خزيهم بعض ذلك غير مختص ببعض الوجوه قريظة فانه قتل مقاتلوهم وسبيهم فانه سبي ذراريهم
واجلاء النضير فانهم اخرجوا من منازلهم الى اذرعات واريحا من ارض الشام وضرب الجزية على غيرهم من اليهود واصل الخزي
ذل يستحيى منه وهذا ظاهر في القتل والاسر ولذلك اي لكون اصل الخزي ذلك يستعمل اي الخزي في كل منها اي القتل والاسر
والاجلاء وضرب الجزية وفي بعض النسخ في كل واحد منهما اي الذل والاستحياء **ويوم القيمة يردون** اي يرجعون
الى اشد العذاب لان عصيانهم اشد قال المحشي لانهم كفروا بالبعض من كتابهم ايضا فيكون عذابهم اشد انواع العذاب
لانه المفهوم من الاضافة فلا اشد من عذاب الدنيا هذا كلامه وللامام اورد هنا سؤالا وجوابا حاصل السؤال ان عذاب
الدهري الذي ينكر الصانع الظاهر اشد من عذاب اليهود وحاصل الجواب انه اشد من الخزي الحاصل في الدنيا وهو لا ينافي
ان يكون في الآخرة عذاب اشد من عذابهم اقول بين ما ذكره المحشي من التعليل والتحقيق وبين ما ذكره الامام من الجواب
مخالفة ظاهرة **وما الله بغافل عما تعملون** تاكيد للوعيد المذكور قبله فان قيل مقام التاكيد يقتضي الفصل اي ترك
العطف لكمال الاتصال بين المؤكد والمؤكد فما وجه دخول الواو قلنا هذه الواو ليست للعطف اذ هذه الجملة اعتراضية
وتذييل لما تضمنه الكلام السابق من الاجزاء في الدنيا وردهم الى اشد العذاب وكثيرا ما تجيء الجمل الاعتراضية
مصدرة بالواو لافادة التاكيد كقوله تعالى وانتم معرضون وانتم تشهدون على ما تر اي سبحانه بالمرصاد اي
المكان الذي ينظر فيه المارة لا يغفل عن افعالهم كما قال ان ربك لبالمرصاد وقرا عاصم في رواية المفضل
تردون على الخطاب لقوله منكم وابن كثير عطف على عاصم ونافع عطف عليه وعاصم في رواية ابي بكر ويعقوب بالرفع
يعملون على ان الضمير لمن **اولئك** مبتدأ والموصول مع صلته خبره اعني **الذين اشتروا الحيوة الدنيا بالآخرة**
في الآية اشارة الى ان الجمع لذات الدنيا ولذات الآخرة غير ممكن فمن اشتغل بتحصيل احدهما فوت الآخر على نفسه آثروا
الحيوة الدنيا على الآخرة اي بحظوظها لا بحيوتها فانه غير ممكن وفي تفسيره اشارة الى ان في الآية استعارة تبعية
فلا يخفف عنهم العذاب الجملة عطف بالفاء على جملة الصلة اي اشتروا فلا يشترط الاتحاد في زماني فعليهما سا
بنقض الجزية في الدنيا والعذاب عطف على الجزية في الآخرة او دفعه بالكلية فان من رفع عنه العذاب يخفف عنه العذاب وهذا

الفصل

مقتضى المقام قال بعض المتأخرين في تفسير الحوته اي يبقى على شدته الى ك هذا العضو تقصير ولا هم الظاهر ان الضمير
مبتدا يُنصرون خبره عطف على جملة فلا يخفف عطف الاسمية على الفعلية وتقديم الضمير ليس للحصر بل للتقوي
ورعاية الفاصلة بدفعهما في الدنيا والآخرة عنهم وهذا التعميم ايضا مقتضى المقام ولذا عممه المص ولقد آتينا اي اعطينا
موسى الكتاب من جملة قبائح بني اسرائيل المنافية لان يطمع ايمانهم حيث بين وجوه النعم فانهم كذبوا الجميع وانكروه فكيف
يطمع منهم الايمان بمن ارسل في آخر الزمان التورية يريد ان التعريف في الكتاب للعهد والمعهود التورية آتاه الله اياها
جملة واحدة وقفّينا من بعده بالرسل اي الكثيرة لان لفظ الرسل جمع كثرة مثل يوشع واشمويل وشمعون وداود
وسليمان وشعيا وارميا وعزير والياس هو الخضر وحزقيل واليسع ويونس وزكريا ويحيى وعيسى وغيرهم صلوات الله عليهم
قيل بين موسى وعيسى اربعة آلاف نبي وقيل سبعون الف نبي صلوات الله عليهم اجمعين كلهم كانوا على شريعة موسى
عليه السلام حتى بعث عيسى عليه ونسخ شريعته ولهذا خص بالذكر اي ارسلنا على اثره الرسل لولا اعتبار
معنى الارسال على التضمين لضاع قوله من بعده لقوله ثم ارسلنا رسلنا تترى اصله وترى لانه من الوتر وهو
الفرد اي واحدا بعد واحد والمواترة بين الاشياء لا يكون الا اذا وقعت بينها فترة والا فهي مداركة ومواصلة ومواترة
الصوم ان تصوم يوما وتفطر يوما او يومين وتأتي به وترا وترا ولا يراد به المواصلة يقال قفاه اذا اتبعه من باب الافتعال
وقفّاه به اذا اتبعه من باب الافعال يقال قفيت هذا الكلام بذلك اي جعلت مدخول الباء تابعا لذلك الكلام فكان اصل
المراد قفينا موسى بالرسل ثم ترك المفعول به واقيم الجار والمجرور اعني من بعده مقامه وكما يقال قفيته به ويراد اتباع المجرور
للمفعول الصريح يقال قفيت به على اثره والمعنى واحد وفي الصحاح قفيت على اثره بفلان اي اتبعته اياه ومن اقتفى نحو ذنبه
من الذنب فهو الآية من قبيل الثاني قال صاحب اللباب التضعيف في قفينا ليس للتعدية اذ لو كان كذلك لتعدى الى اثنين لانه
قبل التضعيف يتعدى الى واحد نحو قفوت زيدا اي اتبعته ولكنه ضمن معنى جئنا كانه قيل وجئنا من بعده بالرسل انتهى
ما ذكره صاحب اللباب لا يخلو عن فائدة لكنه ترك ما كان يجب بيانه وهو ان التضعيف هنا لاي شيء والظاهر انه للتكثير ما
وآتينا عيسى بن مريم البينات المعجزات الواضحات يريد ان المراد بالبينات الواضحات من المعجزات كاحياء الموتى فانه معجزة
بينة وابراء الاكمه وهو الذي يولد اعمى والابرص وهو من به مرض البرص والاخبار بالمغيبات كقوله وانبئكم بما تاكلون وما
تدخرون في بيوتكم او الانجيل بالنصب عطف على قوله المعجزات وعيسى بالعبرانية وفي الكشاف بالسريانية ايشوع معناه السيد

عبرية

يلقوه

ومريم بالعبرية بمعنى الخادم لان امها جعلتها محررة لخدمة المسجد وهو في لغة العرب بالعربية من النساء كالزير من الرجال الزير من الرجال الذي يكثر
زيارة النساء والمريم من النساء التي تحب محادثة الرجال فتسمية ام عيسى بالمريم مع كونها لم تصاحب احدا من الرجال من باب تسمية الهندي بالكافور
وياء الزير منقلبة عن واو لانه من زار يزور فقلبت ياء لكسرة ما قبلها كالريح قال رؤبة في مطلع قصيدة يمدح بها ابا جعفر الدوانيقي ثاني
الخلفاء العباسية قلت لزير لم تصله مريمه ضليل اهواء الصبي تندمه ويروى تندمه قوله لزير اي لاجله ومريم ههنا اسم جنس
ولهذا اضيف وضليل بكسر الضاد وتشديد اللام الضال جدا اي قلت لمن كثر ضلاله في اتباع الاهواء يكون مندم نفسه وموقعها في
الندامة كانه يعاتبه على ترك الاذيال البطالة ومخاذلة النساء فالضليل مبالغة الضال كالفسيق ومرفوع بالابتداء وتندمه على صيغة اسم
الفاعل خبره واسناده الى التندم اي الندم مجاز على تقدير ان الرواية تندمه فانه فاعل ضليل وقيل ضليل مجرور صفة لزير مثل لم تصله تم كلامه
وتقول القول على الاعراب الاول هو الجملة وعلى الثاني قوله هل تعرف الربع المحيل ارسمه عفت عوافيه وطال قدمه المحيل الذي اتى عليه
الحول وعفى المنزل بمعنى اندرس والعوافي جمع عاف وهو الدارس ووزنه اي وزن مريم مفعل فانه مشتق من رام يريم اذا فارق وبرح كلا
يستعمل الا في النفي فيكون مفعلا لا فعيلا اذ لم يثبت فعيل قيل كان صيغة فعيل لم يثبت كذلك المادة اعني م ر م وايدناه قويناه و
وقرئ آيدناه على افعلناه والاصل آيدناه بهمزتين ثانيتهما ساكنة فابدلت الفا بروح القدس بضم القاف والدال متعلق بايدنا
بالروح المقدسة كقولك حاتم الجود ورجل صدق يعني ان الاضافة بملابسة الوصفية وان الروح مضاف الى المعنى الذي اشتق منه ما
هو له وهو المقدسة فان الاصل بالروح المقدسة فاضيف الروح الى القدس الذي هو ماخذ المقدسة للمبالغة والتنبيه على زيادة اختصاص
الروح بالقدس لان من شان الصفة ان تكون منسوبة الى الموصوف فاذا اضيف الموصوف الى الصفة انعكس الامر اي يكون الموصوف منسوبا
الى الصفة فيزيد معنى الاختصاص وكذا الحال في قولك حاتم الجود ورجل صدق فان الاصل فيهما حاتم جواد ورجل صادق ثم اضيف
الموصوف الى ما اشتق منه الصفة لما ذكر وقال المحشي اخذا من كلام التفتازاني يعني ان المقصود بهذه الاضافة تلبس الوصفية فكون
معنوية بمعنى اللام ولذا يكون العلم ما اولا بواحد من المسمى على ما قرر في نحو الجزاء ولا حاجة بل لا صحة لما يقال ان مثله في
الاصل وصف بالمصدر مبالغة كرجل عدل ثم اضافه للموصوف الى الصفة اراد به جبرئيل او هو الظاهر لان الاصل ان يكون
المؤيد والمؤيد به وسمي جبرئيل عم روحا لان الملائكة لدقة اجسامهم ولطافتها كانهم ارواح وجبرئيل في الروحانية اتم واكمل
واضيف الى القدس وهو الطهارة لانه لا يقترف ذنبا فكان مطهرا او لان الروح من الحيوان اسم للجزء الذي معه تحصل الحيوة وسمى
جبرئيل لكونه سببا لحيوة القلوب بالعلوم والمعارف فسمي روحا او روح عيسى عم بالنصب عطف على جبرئيل اي اراد بروح القدس

روح عيسى عم فالمعنى على هذا وايدناه بان نفخنا فيه روحا مقدسة ووصفها به لطهارته عن مس الشيطان انث الضمير في قوله
وصفها وذكره في قوله لطهارته وفي قوله لكرامته وفي قوله اولانه مع كونه راجعا الى الروح في المواضع المذكورة لان المراد بالروح
(او الباقي يرجع الى المضاف اليه اي عيسى عم منه)
الروح الانسانية اي النفس الناطقة ومن الباقي ذات عيسى وشخصه وذلك اي طهارته عن مس الشيطان بدعاء جدته
امرأة عمران حيث قالت واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم اولكرامته على الله فان الصفة قد تكون للمدح اذا تعين
الموصوف قبل اجرائها عليه ولذلك اي لكرامته على الله اضافها اي اضاف الروح الذي نفخ فيه وهو نفسه الناطقة
الى نفسه حيث قال فنفخنا فيها من روحنا وفي بعض النسخ اضافه الى نفسه حيث قال وروح منه وكلمته اولانه لم
تضمه الاصلاب لانه لم يخلق من نطفة كائنة في اصلاب الآباء ولا ارحام الطوامث جمع طامث بمعنى الحائض لان امه مريم
لم تحض فلم يضمه رحم طامث او الانجيل بالنصب ايضا اي اواد به الانجيل سمي الانجيل بالروح لانه يحيى به مصالح الدين
والدنيا كما ورد في حق القرآن وروحا من امرنا او اسم الله الاعظم الذي كان عيسى يحيى به الموتى من حيث انه لما كان سببا لاحياء
الموتى صار كانه روح لها وقرأ ابن كثير القدس بالاسكان في جميع القرآن والباقون بالضمتين **افكلما جاءكم رسول بما لا تهوى**
انفسكم بما لا تحبه يقال هوي بالكسر هوى اذا احب وهوى بالفتح هويا بالضم سقط وما في الآية من الاول وسطت الهمزة
بين الفاء وما تعلقت اي وبين ما تعلقت الفاء به يعني قوله تعالى ولقد آتينا موسى الكتاب وقفينا من بعده بالرسل وآتينا
عيسى بن مريم البينات وايدناه بروح القدس ذكر للمص في قوله تعالى افكلما جاءكم رسول وجهين احدهما ان الفاء فيه لعطف
الجملة الشرطية على الفعلية التي قبلها وهي قوله تعالى ولقد آتينا موسى الآية ولما ورد عليه ان كون الفاء عاطفة يستلزم توسط
همزة الاستفهام بين المعطوف والمعطوف عليه ووقوعها في اثناء الكلام ينافي صدارتها اجاب عنه بتسليم ان الاصل
فيها الصدارة الا انها قد تكون مقحمة في اثناء الكلام لنكتة وهي ههنا التوبيخ والتعجيب ولهذا قال توبيخا لهم على تعقيبهم
ذاك اي الحكم المستفاد من المعطوف عليه بهذا اي الحكم المستفاد من المعطوف وتعجيبا من شانهم فان التوبيخ والتعجيب
بالنظر الى ما دخلت هي عليه اعني المعطوف وبالتحقيق بالنظر الى ترتب مثل هذا الفعل على ما سبقه فان الفاء مع كونها عاطفة
تفيد سببية الجملة الاولى للثانية والوجه الثاني ان يكون الفاء للعطف على مقدر موبخ عليه كالذي بعد الفاء
بينه المص بقوله ويحتمل ان يكون قوله تعالى افكلما جاءكم الى آتيناهم فالفاء ابتداء كلام والفاء للعطف لا على ما قبل
الهمزة بل على مقدر بعد الهمزة لان التوبيخ على الايتاء مح فالتوبيخ على ما عقبوا به الايتاء وهو فعلتم ما فعلتم وهو

وهو كناية عن غير الاستكبار والتكذيب والقتل وغيره لذلك من قبائحهم وعنادهم ثم استونف الكلام موبخا لهم مصدر الجملة بهمزة الانكار قائلا
افكلما جاءكم رسول الخ فلا تكون الهمزة مقحمة قال المحشي اخذا من كلام التفتازاني والمقدر الذي هو فعلتم ما فعلتم يجوز ان يكون عبارة عما ذكر بعد
الفاء فيكون العطف للتفسير وان يكون غيره مثل اكفرتم بالنعمة واتبعتم الهوى فيكون لحقيقة التعقيب اقول الثاني اولى من الاول لانه
يتكرر التوبيخ **استكبرتم** عن الايمان واتباع الرسل اقول احد القيدين يغني عن الآخر قال بعض المتاخرين في تفسيره اي عن قبول ما اتى
به مما لا تحبه انفسكم لا عن الايمان به لانهم كانوا مصدقين ببعض من جاء بعد موسى عم من الرسل كيوشع وداود وسليمان عليهم السلام
اقول العبرة في الايمان بتصديق النبي بجميع ما جاء به من عند الله وبتصديق جميع الانبياء على ان المراد من الايمان هو الايمان
بما اتي به مما تحبه انفسهم واتباع الرسل فيه فانهم **ففريقا كذبتم** بلا قتل كموسى وعيسى عليهما السلام والفاء للسببية فان الاستكبار
سبب للتكذيب والقتل او للتفصيل اي تفصيل ما يترتب على الاستكبار وعلى التقديرين يكون معطوفا على قوله استكبرتم الا انه على
التقدير الثاني يكون من قبيل عطف تفصيل المجمل على المجمل كقوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي **وفريقا تقتلون** اي كذبتم
بالقتل فيصح المقابلة كزكريا ويحيى ولما ورد ان يقال هلا قيل وفريقا قتلتم على طبق ما قبله من قوله ففريقا كذبتم وعلى وفق ما في نفس
الامر اشار الى الجواب بقوله وانما ذكر القتل بلفظ المضارع مع انه لم يقع لا في الحال ولا في المستقبل لوجهين ذكر الاول بقوله
على حكاية الحال الماضية وانما اختير تلك الحكاية استحضارا لها لتلك الحال في النفوس فان الامر فظيع فان المضارع لما دل
على الحال الحاضر الذي من شانه ان يشاهد استحضر به تلك الصورة ليشاهدها السامعون ولا يفعل ذلك الا في امر يهتم بمشاهدته
لغرابة او فظاعة او نحو ذلك هذه نكتة معنوية ومراعاة للفواصل عطفا على قوله استحضارا ولعل هذا هو المراد في تقديم
المفعولين هذه نكتة لفظية ولم يعطفه باو نظرا الى جواز الجمع بين القصدين لعدم المنافاة بينهما وذكر الثاني بقوله
او للدلالة على انكم يا جنس اليهود بعد اي بعد قتل بعض الانبياء فيه اي في صدد القتل فيكون المضارع لافادة الاستمرار
فانكم حولتم قتل محمد لولا اني اعصمه منكم ولذلك سحرتموه فانه روي ان يهوديا سحر النبي عم حتى انه ليخيل
اليه انه فعل الشيء وما فعله والساحر لبيد بن اعصم سحره في مشط ومشاطة وجف طلعة ذكر ووضعه في بئر ذي اروان تحت حجر
عظيم في قعر البئر فانزل الله تعالى المعوذتين فلما قرأهما انحل السحر فصار كانما نشط من عقال والمشاطة هو الشعر الذي يسقط
من المشط وقت الامتشاط والجف وعاء الطلع وهو بالفارسية شكوفة خرما وسممتم له الشاة فانه من جعل السم في الشاة كان
امرأة من يهود خيبر روي انه لما فتح خيبر اهدت لرسول الله صلى الله عليه وسلم شاة مسمومة فعلم عم ذلك بطريق الوحي بعد ما اكل منها

لمة فقال لهم انى سائلكم عن شيء فهل انتم صادقي عنه قالوا نعم يا ابا القاسم فقال لهم من ابوكم قالوا فلان قال كذبتم بل ابوكم
فلان قالوا صدقت وبررت قال فهل انتم صادقي عن شيء ان سألتكم عنه قالوا نعم يا ابا القاسم وان كذبناك عرفت كما عرفت في
ابينا وساق الحديث الى ان قال هل جعلتم في هذه الشاة سما قالوا نعم قال وما حملكم عليه قالوا اردنا ان كنت كاذبا ان نستريح منك
وان كنت صادقا لم يضرك وعن عايشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في مرضه الذي توفي فيه لا ازال اجد الم الطعام الذي اكلت
بخيبر فهذا اوان قطعت ابهري والمعادة رجوع الوجع لوقت معلوم كانه يعاود صاحبه ايام الافاقة والابهر عرق في القلب اذا قطع
مات صاحبه قال المحشي فان قيل قال تعالى في حق الانبياء ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون فينبغي
ان لا يغلبهم الكفار بالقتل اجيب بان المراد من النصرة النصرة بالحجة لا بالدولة الآية نص في قتلهم فوجب تاويل الظاهر اقول
قدمنا في قوله تعالى ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ان هذا السؤال ساقط بعين الملاحظة وقد
من الجواب هناك ان المقتولين هم الانبياء والمنصورون هم الرسل وان القتل للانبياء الذين لم يؤمروا بالقتال فالانبياء
الذين امروا به غالبون وان المراد من النصرة المذكورة هو الغلبة بالحجة فما ذكره المحشي من قوله في حق الانبياء محل بحث وما ذكره
في الجواب قاصر عن التحقيق الحقيق فتامل وقالوا قلوبنا غلف بسكون اللام اعلم ان لكلامهم محامل ثلثة الاول ان يكون المعنى قلوبنا
مغشاة محجوبة باغطية اي بحجب خلقية لا نقدر على ان ما جئت به يصل اليها اي الى قلوبنا ما جئت به وما قلته ولا نفقهه
ضمير الفاعل راجع الى القلوب وضمير المفعول راجع الى ما مستعار من الاغلف الذي لم يختتن حيث شبه قلوبهم في عدم نفوذ الحق فيها بالحجب بالاغلف
بغلافه حيث يمنع غلافه من ان يصل الى جوفه شيء من خارج فاستعير للمشبه ما هو موضوع للمشبه به وهو لفظ غلف والثاني ما ذكره
بقوله وقيل اصله غلف بضمتين جمع غلاف لا جمع اغلف فخفف بحذف ضمة اللام والمعنى انها اي قلوبنا اوعية العلم لا تسمع علما الا وعته
ولا تعي ما تقول ولو كان علما وحقا لوعته فهم يدعون بهذا بطلان ما يقوله الرسول صلعم والثالث ما ذكره بقوله او نحن
مستغنون بما فيها اي في قلوبنا من العلم عن غيره قال بعض المتاخرين ويأبى عن حمل القراءة المتواترة على هذا التصريح بالمعنى الاول
في موضع آخر يريد به قوله تعالى في موضع آخر قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه اقول ليس الاكنة مرادف غلف والاكنة في ذلك
الموضع ظرف القلوب وغلف هنا ليس كذلك فكيف يأبى عن الحمل على هذا بل لعنهم الله بكفرهم بل حرف اضراب والاضراب
راجع الى ما تضمنه قولهم ان قلوبنا غلف من انهم مجبورون مجبولون على عدم فهم الخطاب ومعذورون في ذلك رد لما قالوا
فقد رد الاحتمال الاول بقوله والمعنى انها اي قلوبهم غير محجوبة بحجب خلقية بل خلقت على الفطرة والتمكن من قبول الحق فبعدما تمكنوا

صرفوا القدرة والارادة الى الكفر فخلقه الله تعالى في قلوبهم ولو صرفوهما الى الايمان والهدى لخلقهما فيها على ما جرت به عادته فهم كاذبون
في دعوى العجز عن الازالة ولكن الله خذلهم بكفرهم فابطل استعدادهم فانهم لما اختاروا الكفر واصروا على ذلك اضاعوا
راس مالهم الذي هو القابلية وقد سبق تحقيقه في اوايل السورة ورد الثاني بقوله او انها اي قلوبهم لم تاب قبول ما تقوله لخلل فيه
اي فيما تقوله بل لان الله خذلهم بكفرهم فغشي قلوبهم فلا يكادون يفهمون قولا كما قال تعالى فاصمهم واعمى ابصارهم ورد الثالث
بقوله او هم كفرة ملعونون فمن اين لهم دعوى العلم والاستغناء عنك شعر فان العلم فضل من الله • وفضل الله لا يعطى لعاصي •
فكيف يعطى للكافر فقليلا ما يؤمنون فيه وجوه كما فصلها صاحب الكشف والمص اختار ابعدها حيث قال فايمانا قليلا يؤمنون
فيه اشارة الى ان قليلا نصب على انه صفة مصدر محذوف وهذا بيان الواقع لان مؤمن اليهود قليل بل مؤمن المشركين وما مزيدة
للمبالغة في التقليل لا نافية لان ما حيزها لا يتقدم عليها لان لها صدر الكلام كهمزة الاستفهام ولانه وان كان بمعنى لا يؤمنون قليلا
فضلا عن الكثير مما يوهم لا سيما مع التقديم انهم لا يؤمنون قليلا بل كثيرا واما المصدرية فلا مجال لها لاقتضائها رفع القليل بان
يكون خبرا والمصدر المؤول بالاضافة مبتدأ والتقدير فايمانهم قليل وانما لم يجعل من صفات الاحيان اي زمانا قليلا كما في قليلا ما تشكرون
لان الذين قالوا قلوبنا غلف لم يؤمنوا قط الا ان يكون القلة بمعنى العدم فيكون محتملا وهو اي الايمان القليل ايمانهم ببعض الكتاب وذلك
لا يعتد به لان الايمان هو التصديق المخصوص ولم يحصل بكماله لم يعتد به ولذا تعظم الله تعالى على توبيخ من لم يأت بذلك التصديق المخصوص
بقوله افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض الآية وقيل اراد بالقلة العدم كما يقال قلما رايت هذا قط وفي وصفه عم انه كان
يقل اللغو اي لا يلغو اصلا ومنه قول الحماسي قليل التشكي للمهم يصيبه اي عديمه ولما جاءهم كتاب بيان لنوع آخر من قبايحهم
وتركهم الاهتداء بهداية الله تعالى من عند الله متعلق بمحذوف مرفوع المحل على انه صفة لكتاب اي كائن من عنده يعني القرآن
قد اتفق المفسرون على ان المراد بالكتاب هنا القرآن لان قوله مصدق لما معهم يستلزم ان يكون الكتاب غير ما معهم وما ذاك
الا القرآن مصدق لما معهم من كتابهم قال المحشي اخذا من كلام التفتازاني اي موافق لما معهم فيما يختص بالنبوة وما يدل عليها من
العلامات والصفات اقول الاحسن ان يقال اي موافق في اصول الدين وفيما يختص بالنبوة ليثبت توافقهما في الاحكام الاصولية ويحترز
عن بعض الاحكام لان القرآن نسخ بعضها وقرئ بالنصب على الحال من كتاب ولما ورد ان يقال ان وقوع الحال عن النكرة المحضة
متاخرة عنها غير جائز دفعه بقوله لتخصصه بالوصف وهو من عند الله كما سمعت آنفا كان قيل فلم لم يجعل حالا من ضميره ثم قد يجاب
بان تقييد المجيء بالحال انسب جواب لما محذوف وهو كذبوا واستهانوا بمجيئه ونحو ذلك وفيه اشارة الى ضعف ما يقال ان قوله فلما جاءهم

ما عرفوا جواب لما الاول يجيء في الكلام الفصيح جوابه ماضيا بلا فاء ولا يبعد ما قيل ان لما الثانية تكرار للاولى والفاء للاشعار بان مجيئه
كان عقيب استفتاحهم بلا فصل ما عرفوا حاصل الكتاب ذكر عليه جواب لما الثانية وهو كفروا به فانه دل على ان جواب الاولى ايضا نظائره
من جنس الكفر والتكذيب **وكانوا من قبل** من قبل مجيء الكتاب **يستفتحون على الذين كفروا** والظاهر انه حال من الضمير المرفوع في كفروا
المحذوف وكلمة قد مقدرة او من مفعول جاءهم اي لما جاءهم كتاب مصدق لكتابهم كفروا به وقد كانوا الآية فان قيل لا بد من المناسبة بين
الحال وصاحبها والحال هنا ليست بمناسبة لما قبلها لان الاستفتاح كان بالنبي عم وهو لا يناسب الكتاب وكفرهم به قلنا النظم
مستقيم لما بين الكتاب والنبي المستفتح به من الاتصال حيث ان الاستفتاح به استفتاح به اي يستنصرون اي يسألون
الله ان ينصرهم على المشركين ويقولون اذا قاتلوهم اللهم انصرنا بنبي آخر الزمان فيكون السين على حقيقته وهو السؤال
المنعوت في التورية اي في كتابنا او يفتحون عليهم عطف على قوله يستنصرون والفتح على الاول بمعنى النصر والاستفتاح
طلب النصر والفتح على الثاني بمعنى الاعلام ويعرفونهم عطف تفسيري ليفتحون عليهم ان نبيا يبعث منهم وقد قرب زمانه والسين
ليس على حقيقته للمبالغة لما كان يستفتحون بمعنى يفتحون فلا بد ان يكون للسين فائدة فذكر انه للمبالغة وذلك لان يستفتحون وان
كان بمعنى يفتحون لكن الفائدة يدل ذلك على انهم فتحوا وعرفوا اذ ذكر بعد طلبه من انفسهم وحيث لا يصح طلب الانسان من نفسه شيئا
جاز ذكر من باب التجريد جردوا من انفسهم اشخاصا وسألوهم الفتح قائلين عرفوا الكافرين ان نبيا يبعث اليهم ولا يخفى ما في التجريد
من المبالغة وان حصول الشيء بعد طلبه يكون ابلغ فقول المص والاشعار بان الفاعل يسأله ذكره عن نفسه عطف تفسيري
للمبالغة وبعض المتأخرين في قوله الفاتح لم يصب في قوله والاشعار بان الحكم يصب **فلما جاءهم ما عرفوا** من الحق وهو
نبي آخر الزمان والتعبير بالكتاب تماما بايماء المقام وبعض المتأخرين في تفسيره بقوله من الكتاب والنبي لم يصب ايضا
كفروا به حسدا وخوفا على الرياسة هذا جواب فلما جاءهم **فلعنة الله على الكافرين** اي عليهم واتى بالمظهر اي الكافرين
تمام المصدر للدلالة على انهم لعنوا لكفرهم فيكون اللام للعهد اي التقديري ويجوز ان يكون للجنس قال بعض المتأخرين لا يعدل عن العهد
الى الجنس الا عند التعذر اقول هذا دعوى بلا دليل على ان كون العهد تقديريا لا تحقيقيا يكفي في التعذر اذ الامتناع العقلي غير معتبر
في قواعد العلوم الادبية وعند البلغاء ثم قال بعض المتأخرين على ان الفاء يأبى عن الحمل على الجنس اقول ممنوع اذ الفاء يدل
على التفريع ولا يقتضي قصر الحكم الذي ذكر بعده على ما تقدمه فالفاء يقتضي تفريع الحكم على المعهود اصالة وذلك لا ينافي عموم
الحكم ودخول غير المعهود تبعا والحاصل ان المص اختار كون اللام للعهد ولهذا قدمه وادعى جواز كونه اللام للجنس لا مانع الا ان

عند المنصف

عند المنصف ويدخلون اي المعهودون المذكورون في الآية اي في حكم المذكور دخولا اوليا اي اصالة لانهم اهل الكلام فيهم لانهم المقصودون بالذات
وان تناول اللفظ غيرهم نظيره الظالم اساس فنقول لعنة الله على الظالمين فيدخل فيه هنا الظالم اصالة وغيره تبعا **بئسما اشتروا به انفسهم**
ما نكرة بمعنى شيء اعلم ان افعال المدح والذم لا تعمل الا في الاسم المعرف بلام الجنس او في الاسم المضاف الى المعرف باللام او في مضمر مفسر بنكرة منصوبة
على التمييز واذا قلت نعم الرجل زيد فزيد اما مبتدأ مؤخر كانه قيل زيد نعم الرجل الا انه اخر على نية التقديم واستغنى عن الراجع الى المبتدأ من حيث
ان المراد بالرجل هو الجنس الشائع لجميع احاده فلما كان زيد داخلا تحته كان بمنزلة الضمير الراجع الى زيد واما ان يكون زيد خبر مبتدأ محذوف
كانه قيل نعم الرجل قيل من هذا الذي اثني عليه فقيل زيد اي هو زيد والتمييز لا يكون الا نكرة ولا بد هنا بعد فعل المدح او الذم مع فاعلها من ان يذكر
المخصوص بالمدح او الذم وقد يحذف لقرينة ولا بد ان يكون المخصوص بالمدح او الذم من جنس الفاعل المذكور كزيد من جنس الرجل واختلف النحاة
في كلمة ما الواقعة بعد بئس هل لها محل من الاعراب وذهب الجمهور الى الاول فذهب الفراء الى انها مع بئس شيء واحد ركب تركيب حبذا فلا يكون لها محل من الاعراب
وذهب الجمهور الى ان لها محلا ثم اختلفوا هل محلها رفع او نصب فذهب الاخفش الى انها في محل النصب على التمييز والجملة بعدها في محل النصب على انها صفة لها
واختار المص هذا المذهب ولذا قال مميزة لفاعل بئس المستكن تقديره بئس شيئا شيئا اشتروا انفسهم ومعناه باعوا لان الاشتراء من الاضداد وفسره
بالبيع لانهم لما اختاروا الكفر وبذلوا انفسهم فيه جعلوا كانهم بذلوا انفسهم لاجله ما يكون عوضا عنها وهو الكفر الذي يؤديهم الى الخلود في
النار مع تمكنهم من اختيار الايمان وصالحات الاعمال المؤدية الى سعادة الابد ثم جوز ان يكون بمعنى الشرى حيث قال او شروا ولما كان في المعنى
الثاني نوع خفاء هنا بينه بقوله بحسب ظنهم ثم بينه بقوله فانهم ظنوا اي هؤلاء اليهود ولما اعتقدوا انما تقربهم لخلصهم من العقاب وتوصلهم
الى الثواب فقد ظنوا انهم خلصوا انفسهم من العقاب بما فعلوا فيكون الاشتراء مجازا عن التخليص والباء على هذا التقدير للسببية بخلاف ما في الاول فانها
فيه للمقابلة كما قدمناه باعوا او اشتروا وابتغوا خلاصها لكونهم موقنين هلاكهم لا يشكون فضلا عن الظن بوقوع الظن اقول لا بعد
فان اليهود يعتقدون امر اخلاق الواقع ويظنونه حقا وان كان باطلا في نفسه ولا يرضى عاقل ان يكون شخص موقنا هلاكه في نفسه ولا
يتكلم فيه ويرضى به **ان يكفروا بما انزل الله** هو المخصوص بالذم فيكون اما مبتدأ خبره الجملة قبله لا حاجة الى الرابط لان العموم
قائم مقام الضمير الرابط كما سبق آنفا او خبر لمبتدأ محذوف قال النحرير التفتازاني هذا التأويل لو كان لو قال كفروا بلفظ الماضي
لظهور ان ما باعوا به انفسهم واستبدلوها في الماضي ليس هو ان يكفروا في المستقبل واجاب المحشي بان المراد كفروا وانما عبر عنه
بالمضارع حكاية للحال الماضية واستحضارا لشنعهم الشنيع **بغيا** طلبا لما ليس لهم وحسدا بيانا لوجه التعبير عن الحسد بالبغي
قدم الطلب لانه المعنى الاصلي للبغي فهو الحسد بمعنى العكس كما في الكشاف قال بعض المتأخرين اخذا من التفسير اي حسدا قال المحشي

قال بعض المتأخرين المراد كونهم [illegible] الله عنه عنهم بصيغة المضارع [illegible] من نفسه [illegible]

اصل البغي الحسد والباغي هو الظالم الذي يبغي اذ كان في حسد وقد بغى بغيا اي ظلم وحسد وبغى بغا بضم الباء اي طلب وبغت الامة بغا
بالكسر اي زنت اقول ما ذكره اليماني ملائما في كون الطلب معنى اصليا للبغي اذ قد صرح به في الكتب حيث قيل تقال بغاه فانبغى
اي طلبه فانطلب وقيل للمخرج على السلطان باغ لكونه طالبا للظلم والخروج عن الطاعة وقيل للمراة الزانية بغي لانها تبتغا
ما يحرم عليها او قيل للمتكبر باغ لطلبه كراما لا يستحقه والمص عطف قوله حسدا على قوله طلبا لما ليس لهم على طريق تفسير العام
بالخاص لان الحسد طلب مخصوص وهو طلب زوال النعمة الله عن المحسود وليس للحاسد ان يطلب ذلك فصح ان يجعل الحسد مفسرا الطلب ما ليس
للانسان فظهر به ايضا وجه التعبير عن الحسد بالبغي وهو ان البغي في الاصل الطلب وهو علة يكفروا دون اشتروا للفصل جعله صاحب
الكشاف علة اشتروا لا علة يكفروا وقال صاحب الكشف في بيانه ليس الامر كما قاله البيضاوي اذ المعنى على ذم الكفر الذي
او لو على الايمان بغيا لا على ذم الكفر المعلل بالبغي واما الفصل فليس بما هو اجنبي قال المحشي ورد الاول اي قوله اذ المعنى على ذم
الزاد شيخ التفتازاني
الكفر الذي للحجب بانه تحكم بل الكفر حسدا اقبح من الكفر الذي اوثر على الايمان حسدا او انسب بتفسير قوله الاتي فباؤا بغضب على غضب
على الوجه المختار كما سياتي ان شاء الله ورد الثاني اي قوله واما الفصل الخ بانه المخصوص بالذم وانه لم يكن اجنبيا بالنسبة الى هذا
الذم وفاعله لا خفاء في انه اجنبي بالنسبة الى الفعل الاول وصح بعد تمييز الفاعل وكذا بالفعل الذي وصف به تمييز الفاعل
لفظ اشتروا فانه كما توصفه لكلمة ما وانها مميزة لفاعل بئس المستكن فيه واجاب بعضهم عن قوله لا خفاء في انه اجنبي الخ
بان الصفة والموصوف شيء واحد وكذا التمييز والمميز شيء واحد فصار اشتروا الذي هو صفة لتمييز الفاعل كانه هو
فاعل بئس اقول ما نقلناه من كلمات المحشين في هذا المقام يكثر الكلام منهم بلا تحقيق المرام والظاهر ان مراد المص
بقوله للفصل اذ صرفه الى تعليل يكفروا اوجب لكونه اوجب في اللفظ اذ ليس بينهما فصل وصرفه الى تعليل اشتروا ابعد لكونه
ابعد في اللفظ لوجود الفصل فتامل ان ينزل الله قيل فيه قولان احدهما انه مفعول له والناصب له بغيا اي علة
البغي انزال الله فضله والثاني على نزع الخافض وكلام المص ظاهر في الوجهين حيث قال لان ينزل الله اي حسدوه على ان ينزل الله من فضله
صفة لموصوف محذوف وهو مفعول ينزل اي ينزل شيئا كائنا من فضله فيكون في محل النصب يعني الوحي تفسير الفضل على من يشاء اي على الذي
يشاء او على الذي يشاؤه من عباده حال من الضمير المحذوف الذي هو العايد من جملة الصلة الى من الموصولة او من جملة الصفة الى من
الموصولة والاضافة في عباده للتشريف على من اختاره للرسالة تفسير لقوله من يشاء فباؤا بغضب قيل الباء في قوله بغضب متعلق بمحذوف
في موقع الحال اي رجعوا ملتبسين بغضب اي مغضوبا عليهم وتنكير غضب للتهويل والتشديد اقول قد مر في قوله وضربت عليهم الذلة

والمسكنة وباؤا بغضب من الله انه بمعنى رجعوا به او صاروا احقاء بغضبه وبين هنالك ان الباء على الاول للملابسة وعلى الثاني صلة
للفعل فلا يتعلق بمحذوف فيكون في موقع الحال على غضب في محل الجر صفة لقوله بغضب اي كائن على غضب بغضب مترادف قال
المحشي قال صاحب الكشاف فصاروا احقاء بغضب مترادف وقال الشارح التحرير لعل الاستحقاق العطف بالفاء وعلى اشتروا الى
ساقه ثم قال المحشي فيه بحث لانه يقتضي دخول باؤا في صلة بئسما وفيه مع التمحل في المعنى عدم العايد الى ما اقول انا وجدنا
في النسخة الصحيحة للشارح التحرير بدل اشتروا كفروا فلا يرد ما ذكره المحشي وصح قول التحرير كما لا يخفى على المتامل قيل الكفر والحسد على من
هو افضل الخلق بيان لوجه تضاعف الغضب ملايم لما اختاره من كون بغيا علة يكفروا دون اشتروا قال المحشي والبحراني صاحب الكشاف جعله ما
قال هو علة اشتروا قال هنا لانهم كفروا بنبي الحق وبغوا عليه فذلك برهان قاطع على قوة ما اختاره المص وضعف ما اختاره صاحب الكشاف
وما وجه به صاحب الكشف فتدبروا ستنتهم اقول ما ذكره صاحب الكشاف لا يدل قطعا على كون بغيا علة يكفروا دون اشتروا غاية
ما في الباب انه ملايم لما اختاره المص ومراد صاحب الكشاف بيان وجه تضاعف الغضب وبما ذكره يحصل ذلك فلا وجه للتصلف
الذي اورده المحشي وقيل لكفرهم بمحمد بعد عيسى او بعد قولهم عزير ابن الله اقول او لما سبق من استحقاقهم بغضب في قوله تعالى وباؤا
بغضب من الله مرة بدون الكفر فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ظهر استحقاقهم بعذاب اخر فقال الله تعالى فباؤا بغضب على غضب فافهم
وللكافرين لم يقل ولهم تنبيها على العلة المقتضية عذاب مهين اصله مهون وهو اسم فاعل من اهان يهين فنقلت كسرة الواو الى الهاء
فقلبت الواو ياء يراد به اي بذلك العذاب بيان لوجه توصيف العذاب بالمهين اذ لا يهم والحصر اللازم من تقديم الخبر هو لحصر العذاب
الذي يراد به الاذلال بخلاف عذاب العاصي فانه طهرة لذنوبه في الدنيا والاخرة اذ لم يرد في حقه عذاب موصوف بالمهين واما قوله
انك من تدخل النار فقد اخزيته فلا يدل على العذاب المهين له بل على الاخزاء حال الادخال فقط قال الامام العذاب في الحقيقة لا يكون مهينا
لان المهين من اهان غيره وذلك لا يتصور الا من العقلاء بل المهين للكافرين هو الله تعالى وجه الاتيان بالاهانة لما حصلت مع العذاب صح ان
يوصف العذاب بالمهين واذا قيل لهم اي لليهود امنوا بما انزل الله يعم الكتب المنزلة باسرها لان ما الذي بمعنى الذي يفيد العموم
ولذا صح الاستثناء منه ولذا ذمهم الله بترك ايمان بعض الكتب فان هذا بيان لنوع اخر من قبايحهم قالوا نؤمن بما انزل علينا
اي بالتورية ويكفرون بما وراءه اي بما سواه او بما بعده حال من الضمير في قالوا اما على حذف المضاف اي وهم يكفرون او بتجويز
الواو في المضارع المثبت ولم يجعله عطفا على قالوا بان يكون التعبير بالمضارع لحكاية الحال الماضية والاستمرار لان الحالية اظهر
في ذم تعالى لهم اذ المعنى انهم قالوا ذلك مقارنا لما هو شاهد صدق على بطلانه ووراء في الاصل مصدر بمعنى الستر كانه [illegible] وراء

مثل قضى يقضي قضاء ووارث الشيء اخفيته وتوارى هو اي اختفى وهمزة وراء بدل من ياء لان ما فاؤه واو من الافعال لا يكون لامه واوا وهمزة اصلية لان تصغيرها وريئة جعل ظرفا كثيرا من المصادر نحو آتيك طلوع الشمس اي وقت طلوعها ويضاف كساير المصادر تارة الى الفاعل كما في دق القصار فيقال زيد وراء بكر فيراد به بالوراء ما يتوارى اي يستتر به بالفاعل وهو بكر في المثال المذكور وهو اي فكك الشيء خلفه اي خلف الفاعل والفاعل قدامه فيكون ساترا له بالضرورة والى المفعول اي يضاف تارة الى المفعول كما في دق الثوب فيقال بكر وراء زيد فيراد به بالوراء ما يواريه اي يستتر المفعول وهو زيد في المثال وهو ذلك الشيء قدامه قدام المفعول فالمفعول يكون مستورا به بالضرورة ولذلك عد اي الوراء من الاضداد قال بعض المتأخرين قال الازهري ان وراء يصلح لما قبله ولما بعده لا لانه وضع لكل منهما على حدة بل لان معناه ما توارى عنك اي استتر وهو موجود فيهما وكتب في الحاشية انه رد للجوهري ولمن تبعه في قولهم انه من الاضداد اقول الجوهري ومن تبعه انما عدوه من الاضداد بناء على ما ذكره المص ولم يقولوا انه موضوع لكل منهما على حدة كما قال المحشي بعد قول المص من الاضداد والحق في اصل اللغة ليس هنا فالرد مردود وقال بعض المتأخرين جعله ظرفا يضاف الى الفاعل والمفعول قيل فيراد على الاول الخلف وعلى الثاني القدام وفيه نظر اقول يريد به الرد على المص ولم يدر حاصل كلام المص فان حاصل كلامه على ما صرح المحشي بقوله ان الوراء اذا كان بمعنى الستر فان اعتبر كونه بمعنى الساترية يضاف الى الفاعل وان اعتبر كونه بمعنى المستورية يضاف الى المفعول فاذا عرفت حاصل كلام المص فما ذكره القائل فيه فتامل ﴿وَهُوَ الْحَقُّ﴾ حال مما وراءه والعامل فيها يكفرون قال النحرير التفتازاني فيه توبيخ لزيادة التوبيخ والتجهيل بمعنى انه خاصة هو الحق الذي يقارن تصديق كتابهم ولولا الحال اعني مصدقا لما يستقيم الحصر لانه في مقابلة كتابهم وهو ايضا حق قال المحشي الاحسن ان يقال لا حصر بل الكلام فيه للاشعار بان المحكوم عليه مسلم وكامل الاتصاف بالحقية موقوفة على طريقة قوله ذلك الكتاب العبد كما سبق في تفسير قوله فاما الذين آمنوا فيعلمون انه الحق من ربهم وكتب في الحاشية وانما كان احسن لخلوه عن التكلف اقول الاحسن في تصويب الجزافادة الحصر والحمل على غيره تكلف والمص يصح باحتمه التفتازاني وهو الحق بلا تكلف وما ذكره المحشي ارتكاب تكلفات والحال ما سبق في تفسير قوله فاما الذين آمنوا الآية ما ذكره هنا اصلا الضمير لما وراءه والمراد به القرآن قال بعض المتأخرين الضمير لما وراءه الشامل للانجيل والقرآن اقول ما ذكره المص من المراد بحسب خصوص الوصف المذكور هنا به ﴿مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ﴾ حال مؤكدة والعامل فيها ما في الحق من معنى الفعل اي احقه وصاحب الحال ضمير دل عليه الكلام تقديره وهو ثابت مصدقا متضمن رد مقالتهم كانه انتم كاذبون في قولكم نؤمن بما انزل علينا لانكم تكفرون بما يوافق كتابكم وهو القرآن فانهم لما كفروا بما يوافق التورية فقد كفروا بها اقول لقائل ان يقول يجوز ان يكون كونهم بما يوافق التورية في الاحكام الجزئية المغايرة لما في التورية وجواز ان يكون قتلهم الانبياء وساير اعمالهم المخالفة للكتاب فسقا لا تكذيبا فح لا يلزم من كونهم وتكذيبهم بما يوافق التورية كفرهم وتكذيبهم بها ﴿قُلْ فَلِمَ﴾ الفاء جزاء شرط مقدر دل عليه الكلام اي قل لهم ان كنتم تؤمنون

جواب

بما انزل عليكم ﴿فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ﴾ والحال ان ما انزل عليكم لا يجوزه ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ بالتورية شرط جوابه ما دل عليه ما قبله او ما قبله اعتراض عليهم بقتل الانبياء مع ادعاء الايمان بالتورية والتورية لا تسوغه اي لا تجوزه اقول يرد عليه ما ذكرنا

ان يجوز تقديم الجزاء على الشرط

آنفا من ان قتلهم الانبياء يجوز ان يكون فسقا فلا ينافي الايمان بالتورية وانما اسند اليهم جواب عما يقال المدعو هم اليهود المعاصرون والقاتلون للانبياء من قبلهم هم الماضون على ان تقييد المضارع بقوله من قبل مشكل اذ لا يجوز ان يقال اخرج زيد امس وتقرير الجواب

وهو اي الحاضر بعضا ما نسب [illegible]

انه حكاية الحال الماضية كانه قيل فلم كنتم تقتلون وانما اسند القتل الى المعاصرين بجعلهم مع الماضين جنسا واحدا بتغليب المخاطبين على الغائبين لاتصالهم بهم نسبا ورضاهم بفعلهم فان الراضي بفعل كالفاعل به وعزمهم عليه والمص ذكر في هذه العلل بقوله لانه فعل آبائهم وانهم راضون به عازمون عليه وعادة العرب ان ينسبوا ما فعل آباؤهم الى انفسهم على طريق التجوز فخوطبوا ايضا في نسبة مثاليهم اليهم كالمؤثر والراضي بالفعل كفاعله ويؤيده ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه قال اذا عملت معصية في الارض فمن كرهها فقد برئ منها ومن رضيها كان كمن فعلها والعازم على الفعل كالمباشر فانهم عزموا على قتل خاتم الانبياء ولفظ الجمع للتعظيم وعزمهم عليه معلوم من انهم سحروه وسموا له الشاة فالمراد بقائل نؤمن بما انزل علينا جنس اليهود من المعاصرين والماضين الا انه غلب الحاضرون على الغائبين لاتصالهم نسبا او رضا او دينا فخوطب الجميع بقوله فلم تقتلون انبياء الله فاعانتهم ايمانهم وفعلهم فلا غنى اي عليهم اعتراض عليهم فلا اشكال ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ﴾ الباء اما للتعدية او للملابسة والظرف حال يعني الآيات التسع المذكورة في قوله ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات وهي الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم والعصا واليد البيضاء وفلق البحر وتفجير الماء وقيل نتق الطور بدل الطوفان يريد المص ان اللام في البينات للعهد والمعهود هي الآيات التسع قال بعض المتأخرين في تفسير قوله تعالى بالبينات بالمعجزات الواضحة ويدخل فيها فلق البحر وهو خارج عن الآيات التسع المذكورة في قوله ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات لان المراد منها ما جاء به موسى عم الى فرعون على ما تقف عليه في موضعه باذن الله تعالى فلا حاجة لحمل البينات المذكورة على الآيات التسع اقول الاصل في اللام العهد كما اعترف به القائل من قبل قال انما يراد الجنس عند تعذر العهد وقوله هنا فلق البحر خارج عن الآيات التسع المذكورة غير صحيح فانه داخل فيه على الاصح كما تقف في سورة بني اسرائيل عند تفسير قوله تعالى ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات وتقف في سورة النمل عند تفسير قوله تعالى وادخل يدك في جيبك تخرج بيضاء من غير سوء في تسع آيات وقوله لان المراد منها ما جاء به موسى عم الى فرعون غير صحيح ايضا كما تقف في سبب نزول الآية السابقة فلحمل البينات المذكورة على الآيات التسع حاجة فتامل ﴿ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ﴾ فان قيل ما فايدة ثم وقد قال بعده من بعده قلنا فايدته على ما ذكره الراغب التنبيه على انه ذلك منهم بعد تدبر الآيات والتمكن من معرفتها

وفيه اي بعض السلبية الحكم [illegible] ذا كنا بل [illegible] وحكاية الحال الماضية سبب حكم [illegible] فقيل انهم وله في قبل من ونسبة عن جملة الشك فكانه بمنطقي قوله علم الذي هو مع التجدد في وقيل فقوله في قبل متعلق

وقد تقدم تحقيق انها فتذكر

كما تقرر انها فتذكره هنا

اي الها تقدير المفعول الثاني للاتخاذ **من بعده** من بعد مجيء موسى ع م بالبينات هذا على تقدير ان يكون ضمير من بعده راجعا الى المجيء المدلول عليه بجاءكم
او ذهابه الى الطور هذا على تقدير ان يكون الضمير لموسى بتقدير المضاف كما قال بعض المتأخرين في تفسير من بعده اي من بعد مجيء موسى ع م بالبينات لا من بعد
بحينئذ او ذهابه الى الطور لعدم انفهامه من سياق الكلام اقول ما ذكره القائل ما ذكره المص من الوجه الاول بعينه ولا خفاء في انفهامه من سياق
الكلام **وانتم ظالمون** حال بمعنى اتخذتم العجل ظالمين بعبادته او بالاخلال بآيات الله كلها او لمنع الخلو لجواز الجمع ويفرق بين الحال والاعتراض ان الحال
لبيان هيئة المعمول والاعتراض لتأكيد الجملة بتمامها كما يفهم من تقرير المعنى على الوجهين او اعتراض قال المحشي كانه تبع صاحب الكشاف في تجويز وقوع الاعتراض
في آخر الكلام قيل قد يستعمل الاعتراض في الاعم من المصطلح عليه والتذييل بمعنى وانتم قوم عادتكم الظلم قال المحشي قال بعض الافاضل ان الاعتراض
ها هنا التحقيق
اولى وان كان ميل اكثر المفسرين الى الاول لانه يكون تكرارا محضا فان عبادة العجل لا تكون الا ظلما بخلاف الثاني فانه يكون بيانا لو ديدنهم لم يقتض ذلك
ثم قال نعم يمكن ان يحمل على بيان شمول الظلم اول حالهم وآخرها فلا يلزم التكرار وقال صاحب الكشف دلالة على هذا الشمول غير بينة
الظلم الا ان يؤخذ من الاستمرار الذي يدل عليه الجملة الاسمية ومع ذلك لا يعارض فائدة الاعتراض فالوجه ان يقال ان جعل اتخذتم من
قبيل اتخذ خاتما بمعنى صنعه وعمله كما يشعر به ظاهر عبارة المص وقيد الظلم بعبادة العجل فظاهر ان الحال اولى لان الاتخاذ لا يقتضي
كونه ظلما الا اذا قيد بها وكذا ان جعل بمعنى اتخذتموه معبودا كما يشعر به قوله اي الها وقيد الظلم بالاخلال بآيات الله بل هذا
اظهر من الاول وكذا ان جعل بهذا المعنى ولم يقيد الظلم بالاخلال اذ يكون قوله وانتم ظالمون جاريا مجرى التوبيخ الدال على التجوز ويكون فيه توبيخ
بانهم حرفوا العبادة عن موضعها الاصلي الى غير موضعها وايهام مبالغة من حيث ان اطلاق الظلم حيث لم يقل ظالمون فيه يشعر بان عبادة العجل
كل الظلم وان من ارتكبها لم يترك شيئا من الظلم ثم اذا كان مساق هذه الآية على ما سيذكره المص لابطال قولهم نؤمن بما انزل علينا كان المناسب
ان يراد بقوله تعالى وانتم ظالمون ظلم مغاير لاتخاذ العجل فان التورية تحرم الكل من الشرك والظلم فاذا اجمع بينهما ظهر كذبهم في قولهم نؤمن من
بما انزل علينا بحسب الامرين وهو اوفق بالمقام من ظهور كذبهم بحسب امر واحد وبهذا يظهر ضعف الوجه الاول الذي ذكره المص ثم لما توهم التكرار
في ذكر اتخاذ العجل واخذ الميثاق حيث ذكرا قبل اراد دفعه بالنظر الى القول ومساق الآية ايضا كالآية التي قبلها لابطال قولهم نؤمن بما انزل علينا
فان اتخاذهم العجل الهابط لهذا القول وهذا احدى الفائدتين من سوق الآية لا مجرد تقريعهم وتوبيخهم على كفرهم وعنادهم وعبادتهم العجل
بعد مجيء موسى بالبينات حتى يقال انه تكرير للقصة والتنبيه عطف على ابطال اي الفائدة الثانية التنبيه على ان طريقتهم مع الرسول ع م
طريقة اسلافهم مع موسى ع م وبيان ان كفرهم بالرسول ع م ليس بأمر بديع من كفر اسلافهم بموسى ع م تسلية لقلب رسول الله ع م لا لتكرير القصة
وتخفيفها فقط واراد دفعه بالنظر الى الثاني فقال وكذا ما بعدها يعني **واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور** فانه الى قوله ان كنتم

مؤمنين مبطل له ولهذا قال ثم تقرير للقدح **خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا** اي قلنا لهم خذوا ما امرتم به في التورية بجد واسمعوا
سماع طاعة **قالوا سمعنا** قولك **وعصينا** امرك اشارة الى جواب ما يقال كيف طابق الجواب بقولهم سمعنا وعصينا لما قيل لهم اسمعوا
فان جواب اسمعوا اما سمعنا واما لا نسمع من غير شيء آخر فلم زادوا وعصينا وما هو الا مستدرك وتقرير الجواب ان الاستدراك انما يلزم لو كانوا
امروا بمطلق السماع وهم امروا بسماع مقيد وهو سماع القبول والطاعة فاجابوا بنفي المقيد باعتبار انتفاء قيده وقالوا سمعنا سماع معصية
وهو مطابق لما استدرك هذا تفصيل السؤال والجواب المذكورين في الكشاف قال بعض المتأخرين في تفسير اسمعوا اي اطيعوا فان الامر بالسماع في الحقيقة
يفيد الاجابة والقبول ومنه سمع الله لمن حمده اي قبل واجاب قال دعوت الله حتى خفت ان لا يكون الله يسمع ما اقول اي يقبل وهم حملوه على المعنى
اللغوي تجاهلا وتماديا عنادا منهم وكتب في الحاشية فلم يصب من اعترض هنا واجاب عنه اقول ورود القرآن على المعاني اللغوية
وذهاب المفسرين عليها على ان كون السماع بمعنى القبول مختص بلغة العرب والظاهر ان الامر لبني اسرائيل ليس بلغة العرب فاصاب من اعترض
واجاب عنه **واشربوا في قلوبهم العجل** تداخلهم حبه يعني ان حقيقة اشربوا العجل جعلوا شاربين للعجل وان حقيقة الشرب تناول الماء بالفم
ولا ماء ولا مايع هنا وان اريد بالشرب مجرد ادخال شيء وايصاله الى الجوف فنفس العجل وجسمه لا يدخل الجوف فاول الشرب بالدخول وحمل الكلام
على حذف المضاف والحب وان كان مما لا يتعلق به الشرب حقيقة الا انه شاع استعارة اسم الشراب لما ينفذ في الشيء نفوذ المشروب في ابعاد الشارب
واستعار ما اسم الشرب لنفوذه فيه كقول من قال شربت الحب كاسا بعد كاس ٭ وما نفد الشراب ولا رويت ٭ ورسخ في قلوبهم صورته اشارة الى وجه
العدول عما هو صريح في الدلالة على المعنى المذكور وهو ان يقال سقي قلوبهم حب العجل وعدل الى نفس العجل لانه رسخ في قلوب بني اسرائيل صورته
لفرط شغفهم به الشعف بفتحتين والعين المهملة بمعنى احراق الحب القلب او امراضه وبالمعجمة بمعنى وصول الحب شغاف قلبه اي جلده
كما يتداخل الصبغ الثوب والشراب اعماق البدن وفي حذف المضاف واسناد اشرب الى انفسهم ما لا يخفى من المبالغة كانهم اشربوا
بجملتهم العجل نفسه وفي قلوبهم بيان لمكان الاشراب جواب عما يقال يكفي ان يقال واشربوا العجل اي حبه فما الحاجة الى قوله في قلوبهم وعلى
تقدير ان يذكر قلوبهم فما الحاجة الى كلمة في ونظيره في بعض الوجوه ما ذكره بقوله كقوله تعالى انما يأكلون في بطونهم نارا فانه لو قيل انما
يأكلون نارا لكفى الا ان الاكل لما لم يكن في جميع الاجزاء ذكر قوله في بطونهم نارا بيانا لمكان الاكل وايضا فان المقام يقتضي تزييد التصوير
وانه لم يصح ان يقال يأكل بطونهم نارا بدون كلمة في كما يصح ان يقال اشرب قلوبهم العجل اي حبه **بكفرهم** بسبب كفرهم لما ورد هنا
شبهتان الاولى ان الكفر لو كان سببا لاشراب العجل لوجد في ساير الكفرة لوجود السبب الثانية ما ذكره الامام ان جماعة عظيما من العقلاء
كيف اتفقوا على ما يعلم فساده ببداهة العقل من كون تمثال حيوان هو مثل في البلادة اله السموات والارض سيما وقد شاهدوا قبل ذلك

مايوجب بمحض الاباء في الدلالة على الصانع من المعجزات الظاهرة وقيل فيهما بقوله وذلك لانهم كانوا مجسمة او حلولية ولم يروا جسما اعجب منه فانهم
لما كانوا مجسمة او حلولية ورأوه اعجب اجسام زعموا انه الذي يكون الها وبحلول الاله فيه فتمكن في قلوبهم ما سوّل لهم السامري التمكن
مستفاد من الظرفية التي افادها لفظ في ذكر بعض المتأخرين كلمة او بمعنى الواو بدلا او في قوله كانوا مجسمة وحلولية وكتب في الحاشية القول
بالتجسيم لا يكفي بدون القول بالحلول اذ لا شبهة في حدوث العجل قوله ما صنع السامري ذلك العجل من الحلي بحضورهم حتى يعلموا حدوثه
فانك قل بئسما يأمركم به ايمانكم اي بالتورية والمخصوص بالذم محذوف نحو هذا الامر عبارة عن حب العجل والعصيان المدلول عليه
بقولهم وعصينا والمعنى بئس شيئا يأمركم به ايمانكم بالتورية محبة العجل والعصيان والتورية لا تأمرهم بذلك وانما المراد تكذيبهم في
قولهم نؤمن بما انزل علينا على وجه التهكم او ما يعمه وغيره من قبائحهم المعدودة والمعنى بئس شيئا يأمركم ايمانكم ما فعلتموه في الايات
الثلث قيل المراد بالايات الثلث الايات المذكورة بعد قوله تعالى افتطمعون الاولى قوله تعالى واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون الا الله الاية وقوله
افكلما جاءكم رسول بما لا تهوى انفسكم الاية والاية الثانية قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم الاية وقيل ولما جاءكم كتاب
من عند الله مصدق لما معهم الاية والاية الثالثة قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور وقيل قل فلم تقتلون انبياء الله من قبل ان
كنتم مؤمنين الزاما عليهم علة لقوله المعدودة ان كنتم مؤمنين تقرير للقدح فان اصل القدح قد حصل بقوله ثم اتخذتم العجل وبقوله قالوا
سمعنا وعصينا وهذا تقرير للقدح في دعواهم الايمان بالتورية بمعنى انه ليس للشك من المتكلم لاستحالته منه تعالى ولا تشكيك السامعين
كما ذهب اليه صاحب الكشاف اذ لم يجد استعماله فيه بل هي اما للفرض والتقدير كما في قوله تعالى قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين
وتقديره اي تقدير الكلام ح ان كنتم مؤمنين بها ما امركم بهذه القبائح فجواب الشرط ما امركم فالمعنى لو فرضنا وقدرنا انكم آمنتم بالتورية
حقيقة فذلك الايمان لا يأمركم بمثل هذه القبائح فلما فعلتم هذه القبائح كالمأمور بها علم انكم لستم بمؤمنين بالتورية قوله ولا يرخص لكم
فيها ايمانكم فهذا يدل على ان المراد بالامر ليس بمعناه الحقيقي بل ما قد يستعمل فيه مجازا وهو الاباحة والترخيص اذ ليس في التورية ما يدل على
جواز قتل الانبياء وعبادة العجل ونقض الميثاق والكفر بما عرف انه حق والايمان الذي تدعونه قد امركم بهذه القبائح فتبين انه ليس هو الايمان
بالتورية حقيقة فلا يليق ان يسمى ايمانا الا بالاضافة اليكم فلذلك قيل بئس ما يأمركم به ايمانكم بدل ان يقال بئس ما يأمركم به الايمان بالتورية
او ان كنتم مؤمنين بها فبئس ما امركم به ايمانكم بها فجواب الشرط فبئس ما امركم فهذا التقرير في صورة قياس استثنائي يستدل ببطلان اللازم على
بطلان الملزوم فالمعنى لو فرضنا كونكم مؤمنين بها حقيقة لوجب ان لا يأمركم ايمانكم بالامر المذموم لان المؤمن ينبغي ان لا يتعاطى الا ما يقتضيه
ايمانه وايمانكم امركم بما لا يقتضيه لكن الايمان بها لا يأمر به اي بالباطل فاذا لستم بمؤمنين اي لكن اللازم بط والملزوم مثله فكيف تدعون

الايمان بما انزل اليكم قل ان كانت لكم الدار الآخرة وهي الجنة عند الله متعلق بكان او بالخبر وهو لكم وذكره الشريف
خالصة خاصة بكم كما قلتم لن يدخل الجنة الا من كان هودا يعني ان من جملة قبائحهم انهم كانوا يأمنون من سوء الخاتمة
ولا يخافون منها بل يحكمون بان الدار الآخرة لهم خالصة ونصبها على الحال من الدار الآخرة فان الاصح جواز وقوع الحال من اسم
كان لانه فاعل حقيقة ومنهم من يجوزه قولا بانه ليس بفاعل جعلها حالا من الضمير المستكن في لكم ثم تقديم الخبر يجوز ان يكون لمجرد الاهتمام
وان كان للاختصاص ففائدة الحال التأكيد والتبيين وانما لم يجعل خالصة خبر كان ولكم ظرفا لغوا متعلقا بكان او بخالصة قدم
للاهتمام كما في قوله تعالى ولم يكن له كفوا احد لان الحمل على المستقر اولى وتخلل الظرف اعني عند الله بين الاسم والخبر لا يحسن وكذا تقديم
لكم على خالصة من دون الناس متعلق بخالصة قال الراغب دون لمكان في الاصل القاصر عن الشيء اعتبر ذلك في المكان
تارة وفي الشرف تارة وفي الاختصاص تارة فاذا قيل هذا لي دونك فهو مفيد للاختصاص ثم لما ورد ان المخاطبين من الناس
فكيف قيل من دون الناس دفعه بوجهين الاول بقوله سائرهم فاللام للجنس والثاني بقوله او المسلمين واللام للعهد والمعهود
المسلمون والظاهر ان ادعاءهم ذلك الاختصاص صحيح وبالنسبة الى اليهودية وبالنسبة الى الامم فلا يلزم نفي الامم الذين هم سابقون
على بني اسرائيل ولا نفي الانبياء عن الاول وهذا لا ينافي ارادة الجنس فلا استبعاد في الكلام لظهور المرام فتمنوا الموت
كما تمناه المبشرون من الصحابة ان كنتم صادقين في دعويكم لان من ايقن انه من اهل الجنة اشتاقها واحب التخلص اليها
من الدار ذات الشوائب جمع الشائبة اي الاقذار لا يقال لعل عدم تمنيهم الموت لمرارته لانا نقول من عرف منفعة الدواء يقتضيه كشرب
الدواء المر والم الحجامة والفصد ونعم الآخرة مطلوبة ولا سبيل اليها الا بالموت والموت امر مقدر وما يتوقف عليه المطلوب مطلوب كما قال علي رضي الله
عنه لا ابالي سقطت على الموت او سقط الموت علي يعني ان عبارته يا بني لا يبالي ابوك على الموت سقط ام عليه سقط الموت قاله حين
كان يطوف بين صفي المسلمين وعدوهم في قميص رقيق يجيء تحت الدرع فقال له ابنه الحسن رضي الله عنه ما هذا بزي المحاربين ويعني السقوط
على الموت كونه عالما باسبابه وسقوط الموت عليه ان يفجأه الموت وقال عمار بصفين بكسر الصاد والفاء المشددة موضع في الجانب
الغربي للفرات كان فيه حرب علي ومعاوية رضي الله عنهما وكان الحرب فيه سنة سبع وثلثين في غرة صفر الآن القى الاحبة محمدا وحزبه وحمد و
وقال حذيفة حين احتضر اي جاءه الموت او ملك الموت جاء حبيب يعني الموت على فاقة حال من المفعول المقدر اي جاء يريد ان الموت حبيب
جاء في حال كوني محتاجا اليه ومشتاقا او جاء على ذي فاقة وحاجة اليه لا افلح من ندم دعا على نفسه بالحرمان ان ندم اي على التمني دعا ان
بقوله ندم فان حذيفة رضي الله عنه قد كان يتمنى الموت يعني انه جاءني وقد كنت تمنيت مجيئه فلما جاءني ما ندمت على تمنيه سيما اذا علم

مشعلوا بقوله اشتاقها انها سالمة لا يشاركهم فيها غيره وليس لهم المعارضة معنا بمثل ما قيل لهم لان المؤمنين لم يجعلوا الا انفسهم من الفضل والمنزلة
عند الله كاليهود بل يرغبون في امتداد الحيوة لزيادة الخيرات مع انه عليه السلام نهى عن تمني الموت فان قيل ان الله امرهم بتمني الموت ولو تمنوه فوقع تمناهم
لزم انقضاء عمرهم دون الاجل الذي جعل لهم فيناقض قوله تع فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون او يؤدي الى القول بالاجلين
وهو مذهب المعتزلة قلنا لا مناقضة ولا اجل واحد فان الله تع علم في سابق علمه انهم لا يتمنون الموت جعل اجلهم ذلك ولو علم منهم انهم يتمنون الموت
لكان يجعل اجلهم ذلك في الابتداء كما قيل في الحديث المأثور ان صلة الرحم تزيد في العمر المراد به انه يجعل عمره من الابتداء كذلك اذا كان في سابق علمه انه كان
يصل رحمه واذا كان علم الله انه لا يصل الرحم جعل رحمه عمره انقص لانه يجعل عمره الى وقت ثم اذا وصل رحمه يزيد على ذلك الاجل واذا لم يصل ينقص فتامله
ما نحن فيه **وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا** في الدنيا **بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ** بيان للعلة التي بسببها لا يتمنون الموت فانهم عالمون بانهم كفرة لا نصيب لهم في الجنة
من موجبات النار بيان ما اذ الظاهر انه موصولة لا مصدرية كالكفر بمحمد والقرآن وتحريف التورية وساير معاصيهم ولما كانت اليد العاملة مختصة
بالانسان آلة لقدرته بها اي باليد عامة صنايعه ومنها اكثر منافعه ومضاره عبّر بها اي باليد عن النفس تارة والقدرة اخرى يريد ان اليد هنا
مجاز مرسل اما عن نفسهم بطريق اطلاق اسم الجزء المختص على الكل واما عن قدرتهم بطريق اطلاق اسم آلة الشيء على الشيء وهذه الجملة اي قوله
تع ولن يتمنوه الى اخبار بالغيب وهو عدم تمنيهم الموت في المستقبل وهو غيب فكانت الاية من المعجزات الدالة على حقية رسولنا عليه السلام
في الرسالة فانه لما اخبر عن الله تع انهم لا يتمنون الموت وكان الامر كما قال علم انه علم ذلك بالوحي واخبر عنه به وكان كما اخبر لم يتمن احد منهم
لانهم لو تمنوا لنقل واشتهر لانه مما يتوفر الدواعي على نقله والعادة تقتضي بالنقل في مثله بل بالتواتر فلم ينقل علم انه لم يقع وبهذا التوفيق علم
ان القرآن لم يعارض فان التمني ليس من عمل القلب ليخفى بل هو ان يقول ليت كذا ايت وان كان بالقلب لقالوا تمنينا جواب عما يقال ان قوله
لو تمنوا لنقل مبني على ان التمني من اعمال اللسان وهو ممنوع بل هو عمل القلب لا يطلع عليه احد فمن اين علم انهم لم يتمنوا وتقريره ان التمني عبارة عن
ان يقول ليت كذا وليت اداة للفعل الذي هو التمني فظاهر انما ليت اداة لعمل القول وهو كما يقال الهمزة كلمة الاستفهام ولعل كلمة الترجي
ولو تنزلنا الى كونه عمل القلب قلنا لو تمنوا لقالوا تمنينا ولو قالوا لنقل والملازمتان ظاهرتان والحاصل ان التمني اما فعل
اللسان او فعل القلب وايا ما كان يثبت المدعى وهو عدم تمنيهم فان قيل لا وجه لاصل السؤال لانه تع اخبر بانهم لن يتمنوه ابدا
فلا شك في خبره قلنا القصد الى اثبات انه اخبار عن الغيب ليثبت كونه معجزا حتى يثبت كونه كلام الله تع فلو اثبت صدقه بكونه كلام الله
كان مصادرة على المطلوب فان قيل عدم نقل تمنيهم الموت الى الآن لا يدل على عدم تمنيهم ابدا قلنا الخطاب مع المعاصرين وقد انقرضوا
ولم يتمنوا وستسمع ما يؤيده من قصة ابن عمر وعن النبي صلعم لو تمنوا الموت لغص كل انسان بريقه فمات مكانه وما بقي على وجه الارض
يهودي م
من اليهود

قال

قال في التيسير وعن نافع رضي الله عنه جلس الينا يهودي يخاصمنا فقال ان في كتابكم فتمنوا الموت وانا اتمنى الموت فما لي لا اموت فسمع ذلك
ابن عمر فدخل بيته واخذ السيف ثم خرج ففر اليهودي حين رآه فقال اما والله لو ادركته لضربت عنقه توهم هذا الجاهل ان هذا
لليهود في كل وقت انما هو لاولئك الذين كانوا يعاندونه ويجحدون نبوته بعد ان عرفوه **وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ** تخصيصهم
بالذكر مع انه عالم بهم وبغيرهم لتهديدهم لانه في معنى قوله تع ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون وبيان كون علمه محيطا بوجوه
عصيانهم عبارة عن مجازاته عليها وتنبيه على انهم ظالمون في دعوى ما ليس لهم ونفيه عمن هو لهم يعني ان الظاهر وضع موضع
المضمر ولم يقل والله عليم بهم للتنبيه على انهم ظالمون في دعواهم الحصر المستفاد من قولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا فهم
ظالمون في هذا والنفي عن المؤمنين **وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ** لما اخبر الله تع عنهم في الاية المتقدمة انهم لا يتمنون الموت
اخبر في هذه الاية انهم في غاية الحرص على حيوة نفيا لاحتمال انهم كما لا يتمنون الموت لا يرغبون في الحيوة ايضا وادخل لام توطئة القسم على
تجد واكد بالنون لان القسم مقدر تقديره والله لتجدنهم يعني علماء اليهود والذين كتموا امر محمد صلى الله عليه وسلم احرص الناس على حيوة فيكون حجة
عليها انهم كذبة فيما يدعون من وجد بعقله اي تجد فيه الجاري مجرى علم قال الراغب الوجود يقال باعتباره بالحاسة وباعتباره بالتخييل و
باعتباره بالفهم والعقل ويتبين قيل باعتباره بالعقل فعلى ضربين متعد الى مفعول واحد معناه كمعنى عرفت ومتعد الى مفعولين ومعناه نحو
من معنى علمت وبهذا يظهر ان قوله الجاري مجرى علم صفة مقيدة ومفعولاه هم واحرص بنصب احرص لان لفظهم حكاية للضمير المتصل
المنصوب في لتجدنهم وتنكير حيوة لانه اريد فرد من افرادها اي فرد اعتباري وجزئي من جزئياتها ظاهرا في النوعية فالتنكير للافراد النوعي
وهي الحيوة المتطاولة فانها فرد من افراد جنس الحيوة ويجوز ان يكون للتعظيم فان العمر المديد مما يعد عظيما وقرئ باللام اي على الحيوة ومن
الَّذِينَ أَشْرَكُوا محمول على المعنى فكانه قال احرص من الناس ومن الذين اشركوا يعني ان قوله تع ومن الذين اشركوا لو كان
محمولا على اللفظ قيل والذين اشركوا عطفا على الناس ليكون التقدير واحرص الذين اشركوا لكن عدل عنه الى قوله ومن الذين
اشركوا بتصريح لفظ من لانه معطوف بحسب المعنى لان معنى احرص الناس احرص من الناس فقوله ومن الذين اشركوا عطف على الجار
والمجرور المدلول عليه باضافة افعل التفضيل فان افعل التفضيل يستعمل على احد ثلثة اوجه مضافا او بمن او معرفا باللام فاذا
اضيفت كانت الاضافة معاقبة لكلمة من كما نقل عن صاحب الاقليد انه قال نقول زيد افضل من القوم ثم تحذف من وتضيفه
والمعنى على اثبات من فمعنى الاية على هذا احرص من الناس ومن الذين اشركوا فالجار والمجرور المذكور معطوف على الملحوظ من حيث
المعنى اورد التفتازاني في حاشية الكشاف هنا بحثا تفصيله ان كون احرص الناس في معنى احرص من الناس غير صحيح لان افعل اذا اضيف

كان المقصود تفضيل الشيء على جنسه فلا يضاف الا الى ما يكون جنسا للمضاف ويكون المضاف بعضا منه فيقال الياقوت افضل الجواهر ولا
يقال افضل الزجاج بل يقال افضل من الزجاج بخلاف نحو ما اذا استعمل بمن فانه لا يشترط كون صاحب افعل بعضا من المجرور فيجوز زيد افضل
من الجن والياقوت افضل من الزجاج ولا يجوز افضل الجن وافضل الزجاج فكون احرص الناس بمعنى احرص من الناس ليس على ما ينبغي بل كل
واحد منهما بمعنى على حدة فلذلك اورد كل واحد منهما في موضع يليق به وحيث اريد تفضيل اليهود على من هم بعض منه استعمل مضافا فقيل
احرص الناس لان اليهود بعض من الناس وحيث اريد تفضيلهم على المشركين الذين ليست اليهود بعضا منهم بل كل واحدة منهما طائفة برأسها
استعمل بمن فقيل ومن الذين اشركوا ولو قيل اليهود احرص المشركين لزم ان يكون اليهود بعضا منهم وليس كذلك فالاولى ان يقال في بيان كون
افعل المضاف متضمنا لمعنى كلمة من ان احرص الناس بمعنى احرص من باقي الناس فان هذه العبارة كما تفيد كونه متضمنا لمعنى من تفيد
ايضا كون المضاف بعضا من المضاف اليه واجيب عن البحث المذكور بان افعل التفضيل اذا اضيف الى المعرفة واريد به التفضيل
على المضاف اليه يجب كون المضاف بعضا من المضاف اليه وليس ذلك شرطا في استعماله بمن وليس في كلامهم ما يدل على انه اذا
استعمل بمن يشترط ان يكون صاحب افعل مخالفا للمجرور بمن بحسب الجنس فيجوز ان يكون مخالفا في الجنس كما في قولهم الياقوت افضل من
الزجاج وان لا يكون مخالفا في الجنس كما في احرص من الناس فكون احرص الناس بمعنى احرص من الناس لا يستلزم ان لا يكون اليهود
بعضا من الناس وافرادهم بالذكر جواب عما يقال لم افرد المشركين بالذكر مع انه قد علم كون اليهود احرص على الحيوة من المشركين
ايضا لدخولهم في الناس للمبالغة اي افراد المشركين بالذكر للمبالغة في بيان شدة حرصهم كانهم لتوغلهم في الحرص على الحيوة
جنس خارج عن الناس فان حرصهم شديدا اذ لم يعرفوا الا الحيوة العاجلة فتوسط باب ذكر الخاص بعد العام للتنبيه على خصوصية
فيه استحق بها لان يخرج من عداد العام والزيادة بالجر عطف على المبالغة في التوبيخ والتقريع ففي افرادهم بالذكر فائدتان
المبالغة وزيادة التوبيخ والتقريع الا ان الاولى فائدة راجعة الى الذين اشركوا والثانية فائدة راجعة الى اليهود حرصه
فانه لما زاد حرصهم اي اليهود وهم مقرون بالجزاء يوم الحشر على المشركين بالجزاء وهم المشركون دل ذلك اي زيادة حرصهم
متعلق بزاد
على علمهم بانهم صائرون اي راجعون الى النار يعني ان المشركين لا يقرون بالجزاء ولا يعرفون الا الحيوة الدنيا فحرصهم عليها
لا يستبعد لانها جنتهم فاذا زاد عليه حرصهم حرص من له كتاب وهو مقر بالجزاء دل ذلك على انهم عالمون بانهم راجعون
الى النار ولما زيد في التوبيخ والتقريع يجوز ان يراد واحرص من الذين اشركوا عطف على قوله محمولا على المعنى فحذف
احرص المعطوف لانه احرص الاول عليه والفرق بين الوجهين ان المعطوف في الوجه الاول كان هو الجار والمجرور المذكور

والمعطوف عليه هو الجار والمجرور المحذوف الدال عليه احرص الثاني كما بحث عليه سابقا وفي هذا الوجه المعطوف هو احرص المحذوف
والمعطوف عليه احرص المذكور والثاني ابلغ في بيان زيادة الحرص لتكرير احرص وان يكون اي ويجوز ان يكون ومن الذين اشركوا كلاما ابتدائيا
غير معطوف على ما قبله فالواو استينافية خبر مبتداء محذوف وهو ناس مثلا صفته يود احدهم حذف الموصوف واقيم الصفة
مقامه كما في قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم اي وما منا احد على انه متعلق يجوز في قوله ويجوز ان يراد به بالذين اشركوا اي
بدل قوله اليهود ليكون هذا الكلام مرتبطا بما قبله لانهم هذا دليل شركهم اليهود قالوا عزير ابن الله اي ومنهم اي اليهود ناس يود
احدهم لان المراد بقوله من الذين على هذا الوجه اليهود لكون الكلام مسوقا لوصفهم وبيان حالهم ولو كان المراد غيرهم لكان
كلاما اجنبيا لا تعلق له بالمقصود ويكون قوله الذين اشركوا من وضع الظاهر موضع الضمير تعريضا لهم بشنعة الشرك اوثرت
ايضا ويكون هذا الكلام المبتدأ مسوقا لبيان شدة حرصهم على الحيوة وهو اي قوله يود احدهم على الاولين اي على وجهي
كون من الذين اشركوا عطفا على ما قبله بيان لزيادة حرصهم على الحيوة المتطاول له على طريقة الاستيناف اي جوابا لما كأنه
يسأل ويقال كيف زيادة حرصهم على حيوة فاجيب بانه يود احدهم لو يعمر اي يود احدهم ان يعمره الله تعالى ويبقيه في الدنيا
الف سنة **لو يعمر الف سنة** التعمير اعطاء العمر واطالته والعمر اسم لمدة عمارة البدن بالحيوة وليس المراد من ذكر الف سنة قول اسم لمدة
الاعاجم عند تحية ملوكهم وعند العطاس وغيره هزار سال بزي اي عش الف سنة بل المراد التكثير مثل قول الاعاجم ديرزي اي
عش كثيرا والتحية بهذا القول من عادة المجوس فانهم يقولون فيما بينهم عش الف سنة وعش الف نيروز ومهرجان حكاية لودادتهم
اي لودهم يقال وددت الشيء اوده ودا وودا وودادا وودادة يريد ان الظاهر ان يقال يود احدهم ان يعمر حتى يكون
مفعولا ليود فكيف قيل لو يعمر وما وجه اتصاله بيود اجاب بانه متصل به بطريق الحكاية لتمنيهم وبيان كيفيته كانه قيل
يود احدهم قائلا ليته يعمر لان لو ههنا بمعنى التمني ولهذا قال ولو بمعنى ليت ولهذا لم يذكر له جواب وان قدر فيه المعنى لتم
ان هذه الحكاية وبيان كيفية الودادة لتضمنها بيان متعلق التمني سدت مسد مفعول يود فاستغنى عنه وكان اصله
لو اعمر بلفظ التكلم لان قوله لو يعمر لما ذكر بطريق حكاية ما قاله احدهم كان القياس ان يقال لو اعمر ليطابق المحكي
الحكي لان احدهم انما يتمنى بان يقول ليتني اعمر الا انه نظر الى ان لفظ يود غائب فذكر المحكي بلفظ الغيبة فهذا معنى
قوله فاجري على الغيبة لقوله يود فيكون من المشاكلة كقولك حلف بالله ليفعلن اي نظيره في جواز الوجهين وورود
الكلام على احد الجائزين قولك حلف بالله ليفعلن مقام لافعلن واعلم ان الله تعالى اخبر ان طول العمر في الدنيا لا ينجيه من العذاب

في الحيوة ولا يبعده عنه حيث قال وما هو بمزحزحه بيعده ومنجيه خبر ما من العذاب ان يعمر بالعمر الطويل الضمير يعني هو وكذا الضمير في
قوله بمزحزحه لاحدهم الذي سبق ذكره وان يعمر فاعل مزحزحه اي وما احدهم بمن يزحزحه من النار تعميره اي ليس احد منهم يخلصه من النار
طول عمره بسبب اعماله الطالحة او لما دل عليه يعمر عطف على لاحدهم اي الضمير عايد الى مصدر يعمر المذكور وهذا ضعيف لوجهين الاول الفصل بالجزء
والثاني عدم الفائدة في البدل وان يعمر بدل منه كانه قيل وما التعمير بمزحزحه من العذاب تعميره او مبهم اي او الضمير مبهم وان يعمر موضحه
وفاعل مزحزحه ضمير مفرد يرجع الى هو في الوجهين الاخيرين وهذا ضعيف ايضا لوجه الاول كما لا يخفى واصل سنة سنوة اي واوي
لقولهم سنوات كانها اسم لدورات الفلك وقيل سنهة بجمعه اي هائي لقولهم سانهته فكانها اسم لتغير الفصول الاربعة وتسنهت النخلة
اذا اتت عليها السنون والزحزحة التبعيد والانجاء والله بصير بما يعملون قراءة العامة بياء الغيبة ويعقوب بالتاء الخطاب فيجازيهم
بالاذلال في الدنيا والتعذيب في العقبى يعني ان قوله تعالى والله بصير بما يعملون وارد على وجه الوعيد قال الامام واعلم ان البصر قد يراد به العلم
يقال لفلان بصر بهذا الامر اي معرفة وقد يراد به انه على صفة لو وجدت المبصرات لابصرها وكلا الوصفين يصحان عليه تعالى قل من كان
عدوا لجبريل نزل في عبد الله بن صوريا وهو رجل من احبار فدك وفدك قرية بخيبر سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قدم
المدينة فقال يا محمد كيف نومك فقد اخبرنا عن نوم النبي الذي يجيء في آخر الزمان فقال عليه الصلوة والسلام تنام عيناي ولا ينام قلبي
قال صدقت يا محمد فاخبرني عن الولد أمن الرجل يكون ام من المرأة فقال عليه السلام اما العظام والعصب والعروق فمن الرجل
واما اللحم والدم والظفر والشعر فمن المرأة قال صدقت يا محمد قال فما بال الولد يشبه اعمامه ليس من شبه اخواله فيه شيء او يشبه اخواله
اخواله ليس فيه من شبه اعمامه شيء فقال عليه الصلوة والسلام ايهما علا ماؤه ماء صاحبه كان الشبه له قال صدقت يا محمد وسأله اسرائيل
عن الطعام الذي حرم اسرائيل على نفسه وقد ذكر في التورية ان النبي الامي يخبر عنه فقال عليه السلام ان يعقوب مرض مرضا شديدا فطال سقمه فنذر لئن
شفاه الله من سقمه ليحرمن على نفسه احب الطعام والشراب اليه وكان احب الطعام اليه لحم الابل واحب الشراب اليه البانها فحرمهما
على نفسه قال صدقت يا محمد ثم قال بقيت خصلة ان قلتها آمنت بك اي ملك يأتيك بما ينزل عليك الله قال هذا معنى قول اللعين من ينزل
عليه بالوحي فقال عليه الصلوة والسلام جبريل فقال ابن صوريا ذلك عدونا عادانا مرارا اي كرات واشدها اي اشد تلك المرات
انه انزل على نبينا موسى عم ان بيت المقدس سيخربه بخت نصر بضم الباء الموحدة وسكون الخاء المعجمة وفتح التاء المثناة من فوق
مع فتح النون والصاد المهملة المشددة ورفع الراء المهملة على الافصح رجل من ملوك بابل فبعثنا من يقتله اي رجلا من اولياء بني اسرائيل
فرآه اي رأى الذي بعثناه بخت نصر غلاما مسكينا ليست له قوة ببابل فاخذه ليقتله فدفع عنه جبريل وقال لصاحبنا

ان كان ربكم امره بهلاككم فلا يسلطكم عليه وان لم يكن اي وان لم يأمر بهلاككم فبم تقتلونه اي فعلى اي حق تقتلونه فصدقه صاحبنا
فتركه ثم انه كبر وقوي وملك وغزانا وخرب بيت المقدس وقتلنا فلذلك نتخذه عدوا وقيل في سبب نزول الآية دخل عمر
مدراس اليهود موضع مدارستهم التورية يوما تفصيله انه كان لعمر رضي الله عنه ارض باعلى المدينة وممرها على مدراس اليهود
وكان اذا اتى ارضه يأتيهم ويسمع منهم فقالوا والله ما في اصحاب محمد احب الينا منك انهم يمرون بنا هنا فيؤذوننا وانت لا تؤذينا
وانا لنطمع فيك فقال عمر رض والله ما آتيكم لحبكم ولا اسألكم لاني شاك في ديني وانما ادخل عليكم لازداد بصيرة في امر محمد
صلى الله عليه وسلم وارى آثاره في كتابكم فسألهم عن جبريل فقالوا ذاك عدونا يطلع محمدا على اسرارنا وانه صاحب كل خسف
وعذاب وميكائيل صاحب الخصب والسلام فقال وما منزلتهما من الله قالوا جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره وبينهما
عداوة ف في الكشاف وميكائيل عدو لجبريل فقال لئن كانا كما تقولون فليسا بعدوين ولانتم اكفر اي ابلد واجهل من الحمير
جمع حمار لان الكفر نتيجة الجهل والبلادة والحمار مثل فيهما وقيل الحمار يعلفه صاحبه وهو يضربه برجله وذلك كفران وقيل يعلفه
المراد بالحمار في قولهم من حمار رجل من عاد يقال له حمار بن مويلع كان له واد طوله مسيرة يوم في عرض اربعة فراسخ وكان على الاسلام
وكان له عشرة بنين وكان يراعي الناس ويقري الضيف فخرج بنوه يوما للصيد فاصابتهم صاعقة فهلكوا فكفر وقال لا اعبد
من فعل هذا ودعا قومه الى الكفر فمن عصاه قتله فاهلكه الله تعالى واخرب واديه فضرب به المثل فيجوز ان يكون الحمير عبارة عنه
وعن قومه الذين كفروا ومن كان عدو واحد منهما فهو عدو الآخر ثم رجع عمر فوجد جبريل قد سبقه بالوحي فقال عم لقد وافقك
ربك يا عمر وقيل في سبب نزول الآية ان اليهود قالوا ان جبريل قد امر بان يجعل النبوة في اولاد اسرائيل وغير الوحي والرسالة
وصرفهما عنهم الى اولاد اسمعيل فاكذبهم الله في زعمهم وفي جبريل ثمان لغات قرئ بهن اربع في المشهور اللغة الاولى
جبرئيل كسلسبيل قراءة حمزة والكسائي من القراء وجبريل بكسر الراء وحذف الهمزة اللغة الثانية هذه القراءة قراءة ابن كثير
منهم وجبرئل بلا مد الهمزة اللغة الثالثة هذه القراءة لحمزة وهي الجوز الكبيرة قراءة عاصم برواية ابي بكر وجبريل
كقنديل اللغة الرابعة هذه القراءة قراءة الباقين من القراء وعاصم برواية حفص واربع عطف على اربع في المشهور في الشواذ
اللغة الاولى من الشاذة جبرئل بفتح الجيم والراء وكسر الهمزة وتشديد اللام وجبرائيل بفتح الجيم والراء والف بعدها وبعدها همزة وتشديد
مكسورة ممدودة هذه اللغة هي القراءة الثانية وجبرائل بفتح الجيم والراء بعدها الف بعدها همزة مكسورة بدون الياء هذه
اللغة هي القراءة الثالثة وجبرين بفتح الجيم وكسر الراء الممدودة مع النون كقنديلين هذه اللغة هي القراءة الرابعة ومنع صرفه للعجمة

والتنوين اي هذا اللفظ على اللغات الثمان غير منصرف لوجود العلتين ومعناه عبد الله قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب فان جبر هو

العبد والايل هو الله اقول هذا التعليل انما يجري في وجه واحد من اللغات المذكورة فانه نزله البارز الضمير الاول اي الضمير الاول

لجبريل والثاني للقرآن ولما كان القرآن غير مذكور احتاج الى توجيه ولهذا قال واضماره اي ارجاع الضمير الى القرآن غير مذكور حال عدم

ذكره يدل على فخامة شانه كانه لتعينه وفرط شهرته لم يحتج الى سبق ذكره بل في حكم المذكور على قلبك ولما كان مقتضى الظاهر ان يقال عليّ

بلا توسط ذكر القلب احتاج الى بيان نكتة ذكر القلب ولهذا قال فانه القابل الاول للوحي ومحل الفهم والحفظ وبهذه النكتة يندفع ما قاله

الباطنية الزاعمون ان القرآن هو المعاني الملهمة في القلب دون ظواهر الالفاظ ولما كان بعد ذكر التلبيس الحكاية ان يقال على قلبي

ذكر وجهه بقوله وكان حقه على قلبي لان المأمور بهذا القول هو رسول الله عم لكنه جاء على حكاية كلام الله تعالى كانه قال تعالى

قل ما تكلمت به باذن الله بامره او تيسيره اي ان اريد بالتنزيل معناه الظاهر او تيسيره اي ان اريد به التحفظ والفهم حال من فاعل نزله

فهذا التنزيل لا ينبغي ان يكون سببا للعداوة ولا مبنيا عليها من انه كان باذن الله تعالى لا من تلقاء نفس جبريل مصدقا لما بين يديه من الكتاب

وهدى اي ذا هدى من الضلال وبشرى بالفوز للمؤمنين به احوال من مفعوله اي مفعول نزله وهو القرآن والظاهر

ان جواب الشرط فانه نزله ولما ورد ان من شان الجزاء ان يكون مسببا عن الشرط وههنا ليس كذلك اجاب عنه المحشي بوجهين الاول

الاولين ان الجزاء محذوف والمذكور علة اقيمت مقامه وذكرهما بقوله والمعنى من عادى منهم جبريل فقد خلع ربقة الانصاف او كفر

بكسر الراء والباء الموحدة حبل العلاقة فالجزاء فقد خلع وهو جواب الشرط وهو محذوف وقوله او كفر بما معه من الكتاب اي التوراة معاداته اياه

اي جبريل لنزوله متعلق بقوله بمعاداته عليك بالوحي متعلق بقوله لنزوله لانه نزل علة للحلا واحد من قوله فقد خلع او كفر على انه كتابا

مصدقا للكتب المتقدمة من الكتب السماوية فحذف الجواب وهو قوله فقد خلع او قوله كفر واقيم علته اي قوله فانه نزله مقامه اي مقام الجواب

المحذوف وحاصل الوجه الثالث ان صدر الجزاء محذوف وذكره بقوله او من عاداه فالسبب في عداوته انه نزله عليك فالجزاء هذا المجموع وصدره

فالسبب في عداوته مقدر وحاصل المعنى ح فلعداوتهم لك اتخذوه عدوا وحاصل الاخيرين ان الجزاء محذوف لدلالة القرينة عليه ولم يبق مقامه

بين ذكرهما بقوله وقيل محذوف مثل فليمت غيظا او فهو عدو لي وانا عدوه ولم يرض به لانه ارتكاب بما هو خلاف الاصل بلا ضرورة

تدعو اليه ولانه على تقدير ان يكون الجواب فليمت غيظا يحتاج في ربط قوله فانه نزله بما قبله الى تكلف وعلى تقدير ان يكون الجواب فهو عدو لي

وانا عدوه يكون تكرارا مع قوله فان الله عدو للكافرين فالمحشي لا يخفى ما في هذه الاوجه الخمسة وفي حمل على الحكاية سابقا

من التكلفات ولعل الاحسن ان يقال والله اعلم ان قوله تعالى من كان عدوا لجبريل بمعنى الاستفهام الانكاري وقوله فانه نزله على قلبك

الاخيرين

تعليل للانكار والمعنى من الذي يتصدى لمعاداته ولا يليق لاحد ذلك لانه متوسط بين رب العالمين وبين افضل رسله بتنزيل اشرف

الكتب السماوية على اكمل اعضائك فمن كان هذا شانه كيف يتصدى احد لمعاداته فليتامل فانه دقيق وبالقبول حقيق اقول ما ذكره

المحشي مع كونه مخالفا لما ذكره المفسرون غير مناسب لما ذكر من سبب النزول كما لا يخفى على الفحول من ذوي العقول واقول لعل الكلام

وقع بناء على ان لا يكون ما نقله من الوجهين مرضيا عنده وقوله كما قال يدل على ذلك ولما بين الله تعالى اولا حكم معاداة

الى معنى المنقول من الذي من كان عدوا لله

جبرائيل عم بخصوصه ما هو بين حكم معاداة الله تعالى وعباده المقربين فقال من كان عدوا لله وملائكته ورسله و

وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين ولما ورد ان يقال العداوة للشي طلب اضرار به بغضا له وطلب ازالة المضار منه

ممتنع فما معنى قوله تعالى من كان عدوا لله واما عداوتهم للملائكة والرسل فصحيحة لان الاضرار جائز عليهم لكن عداوتهم لا تؤثر فيهم

اجاب عنه بوجهين الاول قوله اراد بعداوة الله تعالى مخالفته عنادا فعداوة الله مجاز عن مخالفته عنادا وكراهة القيام بطاعته

وعبادته والثاني قوله او معاداة المقربين من عباده اي المراد بيان حكم معاداة المقربين ولما ورد على الثاني ان المراد اذا كان

معاداة المقربين فما وجه تصدير الكلام بذكر الله تعالى اجاب عنه بقوله وصدر الكلام بذكره تعالى تفخيما لشانهم وبيان لفضل منزلتهم

عند الله تعالى بايهام ان عداوتهم عداوة الله تعالى كقوله والله ورسوله احق ان يرضوه ولما ورد ان يقال لما ذكر الملائكة اولا اندرج

الملكان تحتهم فما فائدة افرادهما بالذكر اجاب عنه بان في افرادهما بالذكر فوائد ذكر الاولى بقوله وافرد الملكان بالذكر لفضلهما كانهما

من جنس آخر غير جنس الملائكة فان التغاير في الوصف قد ينزل منزلة التغاير في الذات وذكر الثانية بقوله والتنبيه على ان

معاداة الواحد والكل سواء في الكفر واستجلاب العداوة من الله تعالى معنى التسوية في الكفر مستفاد من وضع المظهر وهو

لفظ الكافرين موضع المضمر الواقع في حيز الجزاء المترتب على معاداتهم الكل والبعض ومعنى استجلاب العداوة من الله تعالى

مستفاد من ترتب الجزاء على الشرط بالفاء المتعقبة الدالة على استتباع الشرط للجزاء ولزوم الجزاء عليه ولو اكتفى بذكر

الملائكة لربما يتوهم ان عداوة جميع الملائكة سبب الكفر لا عداوة الواحد منهم فلما افردا بالذكر اندفع الوهم كما قال وان

من عادى احدهم عطف على قوله معاداة الواحد فكانه عادى الجميع اذ الموجب لحبهم وعداوتهم على الحقيقة واحد

والفرق بين التنبيهين ان المراد بالاول بيان تسوية معاداة البعض والكل في الكفر وفي الثاني بيان ان معاداة

احدهم في الغلط والشناعة كمعاداة الجميع وذكر الثالثة بقوله ولان المحاجة عطف على قوله لفضلهما او على قوله

اي القصة في حقهما

التنبيه كانت فيهما اي ان المحاجة التي وقعت بين اليهود ورسول الله عم او بين اليهود وعمر رض كانت فيهما

قيل بعد ان قال التبعية كلمة الواو العاطفة في الآية مستعملة بمعنى او والتسوية وقد ذكر الامام ان اهل التفسير اختلفوا في ان الواو في الآية على معنى الجمع او بمعنى او

والحمية انما نزلت بسببهما فلا جرم نص على اسميهما ووضع الظاهر موضع المضمر يعني ان مقتضى الظاهر ان يقال فان الله عدو لهم
الا ان الله عدل على الى قوله للكافرين للدلالة على ان الله تعالى عاداهم لكفرهم فان بناء الحكم على المشتق يشعر بعلية المأخذ وان عداوة
الملائكة والرسل كفر عطف على قوله ان الله تعالى وجه دلالة وضع المظهر موضع المضمر على ذلك المعنى ان اللام في قوله تعالى للكافرين
للعهد والمعهودون هؤلاء المعاندون والمعنى ان من عادى ملائكة الله ورسله فان الله عدو لهؤلاء الكافرين وهذا تسجيل على من عاداهم
بالكفر وفي ضمنه ان معاداتهم كفر وانما قال وان عداوة الملائكة والرسل كفر ولم يقل وان عداوة الله وملائكته ورسله كفر بناء على ما ذكر آنفا
من ان ذكر الله في صدر الكلام لتفخيم شأن المؤمنين من عباده وان كون عداوة الله تعالى كفرا مستغنى عن الذكر وقرأ نافع ميكائل بهمزة بعد الالف
من غير ياء كميكاعل اي على وزن ميكاعل وابو عمرو ويعقوب وعاصم في رواية حفص ميكال بغير همزة ولا ياء كميعاد وباقي القراء ميكائيل
بياء بعد الهمزة كميكاعيل وهي ما اختاره المص في كتب النظم وقرئ ميكئل كميكعل وميكئيل كميكعيل وميكائل كميكاعل فهذه ست قراءات
بعض الشافعية
ومن قال خمس فقد اخطأ وقيل معنى ميكائيل عبد الله كجبرائيل **ولقد انزلنا اليك آيات بينات** قال الامام المراد من الآيات البينات القرآن
الذي لا يأتي بمثله الجن والانس ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وقال بعضهم لا يمتنع ان يكون المراد من الآيات البينات القرآن مع سائر الدلائل
والمعجزات التي اوضح الله تعالى عز وجل بها امر النبي صلى الله عليه وسلم نحو امتناعهم من المباهلة ومن تمني الموت واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل
ونبوع الماء من بين اصابعه وانشقاق القمر وخص الماضي بالقرآن لان الآيات اذا قرنت الى التنزيل كانت اخص بالقرآن والوجه في تسمية
القرآن بالآيات ان الآية هي العلامة الدالة وابعاض القرآن لما كانت معجزة دالة بكمال فصاحتها وبلاغتها على كونها من عند الله تعالى وحقية
امر النبي صلى الله عليه وسلم وصدقه ووجوب تصديقه كانت آيات واضحات الدلالة على ذلك والانزال بواسطة الملك الحامل له كما مر في الديباجة
وما يكفر بها عطف على مقدر اي فلا يشتبه على احد **الا الفاسقون** لما كان المتبادر من ظاهر لفظ الفسق معنى اعم من الكفر لانه الخروج عن
طاعة الله تعالى ولم يناسب المقام فسر الفاسقين بقوله اي المتمردون من الكفرة يعني ان اللام في قوله تعالى الفاسقون للجنس ولما ورد عليه انه لا دلالة له
للمطلق على المقيد دفعه بما روي عن الحسن البصري وهو قوله والفسق اذا استعمل في نوع من المعاصي دل على اعظمه اي اعظم ذلك النوع
كالكفر كانه متجاوز عن حده فاذا قيل هو فاسق في الشرب او في الزنا دل على انه متجاوز في ذلك واكثار منها بالمعنى ان هذه
الآيات لما كانت بينة ظاهرة لا يكفر بها الا الكافر الذي بلغ في الكفر الى الغاية القصوى وتجاوز عن الحد الذي عرف بالعقل
والشرع وفي الكشاف والاحسن ان يكون اشارة الى اهل الكتاب يريد ان الاحسن ان يحمل اللام على العهد فيكون المراد بهم اليهود
لانهم المتجاوزون عن الحد في الكفر بدليل انه نزلت في ابن صوريا اليهودي حين قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما جئتنا بشيء نعرفه وما انزل
علي

عليك من آية فنتبعك والمصلح يرد ببيان سبب النزول تأييد ما ذكره صاحب الكشاف بقوله والاحسن ان يكون الخ بل ذكر سبب النزول
كما هو عادته في سائر الآيات لكن يصلح ان يكون تأييدا له وصاحب الكشاف ثم ذكر اهل الكتاب ويريد اهل التورية فتأمل
او كلما عاهدوا عهدا هذه الآية والآيات السابقة تصلح ان تدل على احقية ما ذكره صاحب الكشاف الهمزة للانكار اي انكار
جمع الكفر ونقض العهد والواو للعطف على محذوف اذ لا مجال للعطف على الكلام السابق تقديره اكفروا بالآيات البينات
وكلما عاهدوا فان كلما نصب على الظرفية والعامل فيه فعل دل عليه نبذه ولما وصفهم الله تعالى بانهم فاسقون في الكفر متمردون فيه ذكر
عليهم في هذا التوغل وفي نقضهم عهد الله مرارا كثيرة عهدا بعد عهد فانه تعالى كم اخذ منهم ومن آبائهم ميثاقا فنقضوا كما بينه
في الآيات المتقدمة من نقضهم العهود حالا بعد حال وكذا كم عاهدهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يفوا به منها انهم عاهدوه
عليه السلام على ان لا يعينوا عليه احدا من الكافرين فنقضوا ذلك واعانوا عليه عليه السلام قريشا يوم الخندق حتى جرى على بني قريظة ما جرى
وكذا على بني النضير ففيه تسلية له عليه السلام بان كفرهم ليس ببدع منهم بل اتيان القبائح وارتكاب الرذائل سجيتهم وعادتهم
ولا تسلية لهم وقرئ بسكون الواو على ان او حرف عطف يعطف الجملة الشرطية على ما قبلها ولما لم يكن فيما سبق ما يصلح لعطفها عليه ظاهرا
مال الى المعنى وجعل الفاسقون بمعنى الذين فصار حيث قال على ان التقدير الا الذين فسقوا او كلما عاهدوا لكون هذه الجملة معطوفة على
جملة صلة الموصول الذي هو اللام في الفاسقون بطريق الميل الى جانب المعنى فان النظر الى جانب اللفظ يمنع العطف المذكور لاستلزامه تقدم وقوع
صريح الفعل بعد اللام ولام الموصول انما تدخل على فعل في صورة الاسم ولا تدخل على صريح الفعل ولاستلزامه تقدم ما في حيز الصلة على
الموصول فان الظرف من حيث كونه معمول الفعل الذي هو صلة اللام في حيز الصلة وقد تقدم على عامله والمحذور الثاني وان كان
لازما على تقدير النظر الى جانب المعنى ايضا الا انه اغتفر بناء على ان الموصول عبر عنه بصورة حرف التعريف الذي لا يمنع التقديم
لانه لما كان في صورة الحرف المنزل جزءا من الكلمة صار كبعض الاجزاء التي لا تمنع التقديم ولا يرد ان يقال ان كلمة او لكونها
للشك كيف يصح وقوعها في كلام من يستحيل عليه الشك لما قيل ان او في مثل هذه المواضع لمفيد تساوي الامرين في الوقوع
ممن استند اليه مع ان الثاني ابعد والبق بان لا يقع فيحمل على انها بمعنى بل وقد قالت العرب هنا على كونها بمعنى بل وهي
قوله تعالى بل اكثرهم لا يؤمنون ترقيا الى الاغلظ فالاغلظ وانما جعل او عاطفة ولم يجعل الهمزة للاستفهام والواو
عاطفة اسكنت كما يسكن الهاء في وهو لعدم ورود ذلك في الواو سيما عند الالتباس بالواو العاطفة وقرئ عوهدوا
وعهدوا وقراءة شاذة **نبذه فريق منهم** نقضه واصل النبذ الطرح لكنه يغلب فيما ينسى والطرح اكثر ما يقال في المبسوط

وما يجرى مجراه قال بعض المتأخرين ولم يغلب فيما ينبني فلذلك احتيج الى زيادة قوله وراء ظهورهم عند ارادة معنى النسيان او كما غلب فيما ينبني و
فلذلك احتيج الى زيادة قوله وراء ظهورهم عند ارادة عدم النسيان وقصد عدم الالتفات رأسا وانما قال فريق لان بعضهم لم ينقضوا
بل كلما على توقعه منهم كثيرا **بل اكثرهم لا يؤمنون** رد لما يتوهم ان الفريق هم الاقلون اى رد لما يتوهم من تنكير فريق ان الفريق النابذين
لعهودهم هم الاقلون او ان من لم ينبذ جهارا فهم يؤمنون به خفاء اى او رد لتوهم من يتوهم ان من لم يجهر بالنبذ فهم يؤمنون
بالتورية تعلو بهم اخفوا ايمانهم خوفا من ان يظهروه قال بعض المتأخرين رد لما يتوهم ان الفريق هم الاقلون وهذا على تقدير ان يكون من لم
ينبذ جهارا مؤمنا خفاء وكتب في الحاشية رد للقاضي في قوله او ان من لم ينبذ الخ اقول لما عرفت وقوع التوهمين بما ذكرناه من البيان
ظهر ان الرد مردود بلا اشتباه وبقي ههنا اعتبار لطيف وهو ان قوله بل اكثرهم لا يؤمنون كما يرد التوهمين المذكورين يدل على ان الذين يوفون
العهد هم الاقلون **ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم** اى من الاعتقاد بنبوة موسى عم وبصحة التورية كعيسى ومحمد صلى الله
عليهما فان كل واحد منهما كان معترفا بذلك مصدقا له او ان كل واحد منهما كان مصدقا لما معهم من الكتاب في وجوب التوحيد والايمان بالرسل
واصول الشرايع وعمم المصنف الرسول اعتبارا لعموم اللفظ وان كان المناسب للآيات السابقة ان يكون المراد بالرسول محمدا صلى الله عليه وسلم فذلك
محتمل وانه مصدق لما معهم من التورية بمجرد مجيئه ايضا من حيث ان التورية بشرت بمقدمه عليه السلام وبينت نعوته واوصافه
نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب المراد بهم من اوتي علم الكتاب بمن يدرسه ويحفظه بدليل انه تعالى وصفهم بعلم الكتاب حيث قال كانهم لا يعلمون فدلت على
انهم نبذوه عن علم ومعرفة وقيل المراد به من يدعي التمسك بالكتاب ويؤمن به سواء علمه او لم يعلمه **كتاب الله** يعني التورية ولما ورد ان يقال كيف
يصح ان يكون المراد بكتاب الله الذي نبذوه التورية وهم ما نبذوه بل كانوا متمسكين بها اجاب بقوله لان كفرهم بالرسول المصدق لها كفر بها
فيما يصدقه لا مطلقا ونبذ لما فيها بينه بقوله من وجوب الايمان بالرسل المؤيدين بالآيات والمعجزات وقيل تابع الرسول يعني بكتاب الله تع
المنبوذ تابع الرسول المصدق وهو القرآن والمناسب لقوله سابقا كعيسى ومحمد عليهما الصلوة والسلام ان يقول وهو القرآن والانجيل وانما قال
قيل لان الاظهر ان يكون المراد بكتاب الله هو التورية لا القرآن لوجهين الاول ان النبذ لا يعقل الا فيما كان مأخوذا متمسكا به سابقا وانهم ما اخذوا
القرآن اصلا فكيف يصح ان يقال انهم نبذوه والثاني انه تعالى قال نبذ فريق من اهل الكتاب ولو كان المراد به القرآن لم يصح التخصيص بالفريق لان
جميعهم لا يصدقون القرآن وان حمل على القرآن يحتاج في اعتبار كونه مأخوذا لهم الى توجيه والوجه فيه انه جعل التلقي بالقبول بمنزلة الاخذ
او اعتبار النبذ وراء ظهورهم يعني الاعراض كما سيذكره **وراء ظهورهم** مثل لاعراضهم عنه رأسا وقطعا بالاعراض عما يرمى به وراء
الظهر يعني ان قوله نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم من قبيل الاستعارة التمثيلية حيث شبه تركهم كتاب الله واعراضهم عنه بحال شيء يرمى به

وراء الظهر لعدم الالتفات اليه اي بجامع عدم الالتفات اليه وقلة المبالاة به **كأنهم لا يعلمون** انه كتاب الله يعني انه علمهم رصين
نقص علمهم بكونه كتاب الله تع يستفاد من قوله تع كانهم لا يعلمون فان ذكر انما يقال في حق من يعلم واما كون ذلك العلم رصينا محكما على وجه الايقان
فانه يستفاد من وضع الظاهر موضع المضمر حيث قال من الذين اوتوا الكتاب موضع منهم فانه يدل على انهم يتدارسونه فيما بينهم فيستحكم
بذلك علمهم ودلالته على رصانة علمهم بكون التورية كتاب الله ظاهرة واما دلالته على رصانة علمهم بكون القرآن كلام الله تع وكتابه فهي انهم
لما تدارسوا التورية ووجدوا فيها نعوت محمد صلى الله عليه وسلم ثم انه عليه السلام لما بعث وجدوا ما فيه من النعوت موافقا لما ذكر في التورية
استحكم به علمهم بانه هو النبي المبشر به في التورية واستحكم بذلك ايضا علمهم بان القرآن كتاب الله تع ولكن يتجاهلون عنادا كما هو دابهم
واعلم انه تع دل بالآيتين الاولى قوله تع ولقد انزلنا اليك آيات بينات الى قوله بل اكثرهم لا يؤمنون والثانية قوله تع ولما جاءهم رسول
من عند الله الى ههنا على ان جل اليهود اي معظمهم اربع فرق فيه رد على الراغب حيث اعتبر الفرق ثلثا وسيسمع تفصيل قوله في هذا البحث
ونظر المصنف فانه اعتبر الفرق اربعا والواقع كذلك حيث قال فرقة آمنوا بالتورية وقاموا بحقوقها كمؤمني اهل الكتاب وهم الاقلون
المدلول عليهم بقوله بل اكثرهم لا يؤمنون كما ذكرناه بعبارة اعتبار لطيف وفرقة جاهروا بنبذ عهودها واعلم ان عهود التورية ما فيها
من الدلائل الدالة على حقية ما فيها من الاحكام التي من جملتها بعثة محمد صلى الله عليه وسلم وصحة شرعه وما انزل عليه من القرآن العظيم فان الله
لما اخذ فيها تلك الدلائل كان ذلك كالعهد منه تع ثم من التورية بسبب اشتمالها عليها فصح اضافة العهود بهذا المعنى المجازي اليه تع
والى التورية ايضا وتلك الدلائل لما كانت بحيث توجب لكل من ينظر فيها ان يقبل مدلولاتها جعلوا كانهم قد قبلوها وعاهدوا عليها
فصار ذلك كالمعاهدة بينهم مع الله تع ومع التورية فلذلك اسندت اليهم المعاهدة حيث قيل اوكلما عاهدوا عهدا و
ايضا اسند اليهم النبذ المقتضي سابقة الاخذ بالعهد في الجملة وتخطي حدودها عطف على قوله نبذ عهودها اى جاهروا بتجاوز
حدود التورية تمردا وفسوقا وهم المعنيون اي المرادون بقوله تع نبذ فريق منهم وفي عبارته نقصان لكن النسخ متفقة
اى كان ... فريق منهم
عليها وفرقة لم يجاهروا بنبذها ولكن نبذوا لجهلهم بها وهم الاكثرون وهذا مصرح به وفرقة تمسكوا بها
ظاهرا ونبذوها خفية عالمين بالحال بغيا وعنادا وهو المتجاهلون كانهم لا يعلمون قال الراغب وقد حكم بالكتاب
على ان جل اليهود ثلث فرق فرقة جاهروا بنبذ العهد وفرقة لم يجاهروا بذلك بل لم يؤمنوا به وهم اكثرهم وفرقة خرجوا
حكم الكتاب عنادا فصاروا في حكم الجهلة وهذه القسمة عجيبة الشان فان ذا في الحق ثلثة اقسام جاهل غير عالم بجهله
وهو الشرير الذي لا مداواة له واياه عنى بقوله اوكلما عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم وجاهل عالم بجهله وهو الشاك واياه

عنى بقوله بل اكثرهم لا يؤمنون ومعانده عن جاهل واياه عنى بقوله نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كانهم لا يعلمون ووصف
هذا الفريق بان علمهم حكم الجاهلين الذين هم فوق الموصوفين بانهم لا يؤمنون وكل منها اخص مما قبله لا ينفك منه الاقسام الثلاثة التي ذكرناها هذا ان حصر
الراغب والسابق بقي المشركة هنا مع ساعيد واعلم ان الحكم على كل فريق بما يخصهم مع ان الضمائر كلها راجعة الى جنس اليهود مطلقا انما هو
على التقسيم او من باب اسناد فعل البعض الى الكل **واتبعوا ما تتلوا الشياطين** عطف على نبذ اي نبذوا كتاب الله واتبعوا كتب السحر التي تقرؤها
او تتبعها الشياطين يعني ان تتلوا اما من التلاوة بمعنى القراءة كما في قوله تعالى يتلونه حق تلاوته واما من التلو بمعنى الاتباع كما في قوله تعالى والقمر
اذا تلاها من الجن بيان الشياطين وهو قول الاكثرين والانس وهو قول المعتزلة او منهما واما الذين حملوا الشياطين على شياطين الجن فقالوا
كان الشياطين يصعدون السماء ويسترقون السمع ثم يهبطون ويضمون الى ما سمعوا الاكاذيب كما سيذكره المص وكانوا في سليمان عليه السلام
رووا عنده وادعوا ان ذلك علم سليمان فانكر عليهم علماء بني اسرائيل واما السفلة فقالوا انه علم سليمان وانه كان ساحرا او توجهوا الى
تعلمه وعمله فانزل الله تعالى هذه الآية ذما لهم وردا عليهم وتبرئة لسليمان ع م وقيل ان الشياطين ابتدعت كتابا من السحر ثم
افشته في الناس وعلمته اياهم ولما سمع سليمان ذلك جمع الكتب وجعلها في صندوق ودفنها تحت كرسيه فلما مات سليمان وانقرض
العلماء استخرج الشياطين تلك الكتب وعلموها الناس وقالوا ان هذا علم سليمان كان يحكم ويسخر به واما الذين حملوا الشياطين على شياطين الانس
فقالوا روي ان سليمان قد دفن كثيرا من العلوم التي خصه الله تعالى بها تحت سريره خوفا على انه اذا هلك الظاهر فيها يبقى ذلك المدفون فلما
مضت مدة كبت قوم من المنافقين في خلال ذلك اشياء من السحر تناسب تلك الاشياء من بعض الوجوه ثم بعد موته اوهموا الناس انه من عمله **على ملك سليمان**
اي عهده اي عهد ملكه على حذف المضاف وكون العهد بمعنى الوقت والزمان وليست كلمة على صلة التلاوة بل بمعنى في فيكون المعنى واتبعوا ما تتلوا
الشياطين على الناس في عهد ملك سليمان اي زمانه واعلم انه اذا قيل تلا عنه يراد الصدق واذا قيل تلا عليه يراد الكذب وتتلوا حكاية حال
ماضية بان يعبر الفعل الماضي المستوجب وقع في الحال ليتبجح الحاضر منه والا فمقتضى الظاهر ان يقال ما تلت الشياطين قيل كانوا اي الشياطين
يسترقون السمع في السماء ثم يهبطون ويضمون الى ما سمعوا من الملائكة في السماء الكاذب ويلقونها ويلفقونها الى الكهنة وهم اي الكهنة يدونها
في الكتب ويعلمون الناس وفشا وشاع ذلك في عهد سليمان حتى قيل وظن ان الجن يعلم الغيب وان ملك سليمان تم بهذا العلم وانه اي الشان
يسخر على صيغة المجهول به بذلك العلم وهو السحر الانس والجن والريح له لسليمان ع م وصحح المحشي ان ضميره راجع الى سليمان
وتسخر فعل ماض من التسخير او تسخر فيكون قوله له حشوا **وما كفر سليمان** تكذيب لمن زعم ذلك اي لمن زعم ان سليمان كان يعلم السحر
ويعمل به وان ملكه تم به وبه يسخر الجن والانس والريح له وعبر عن السحر بالكفر اذ لم يقل وما سحر سليمان ليدل على انه اي السحر كفر لحقه(?)

[Margin note: استراق السمع بالتركي قولاق دوتب كزلو دكلمك]

[Margin note: التسخر والتسخير بمعنى الاستعمال بلا اجرة والثاني بمعنى التذليل ايضا منه]

في كون الاعتقاد بتاثيره كفرا وقال الشيخ ابو منصور رحمه الله خلاف في كون العمل به كفرا وعده نوعا من الكبائر مغايرا للاشراك لا ينافي ذلك لان الكفر اعم
والاشراك نوع منه ولذا قال المص كفر واما تعلمه فكذلك الا اذا دعت اليه حاجة المهمة بان قصد ان ما في ناحيته واريد تبيين فساده
ورده للخلق الى الحق كتعلم الفلسفة للذب عن الدين ودفع الشبهة وان من عطف على انه كان نبيا كان معصوما عنه كانه قال وما سحر
سليمان لان السحر كفر والنبي معصوم عن الكفر **ولكن الشياطين كفروا** باستعماله ان كان المراد من الشياطين اتباعهم من الانس فكفرهم
بمباشرة السحر واستعماله ظاهر لان اعتقاد السحر دينا ونسبته ذلك الى نبي من الانبياء عليهم السلام كفر مع ان مباشرة بعض انواع السحر
~~واستعماله ظاهر لان~~ كفر ايضا وان كان المراد منهم الشياطين حقيقة فهم وان كانوا كفارا قبل مباشرة السحر وتعليمه ونسبته الى سليمان
فقد احدثوا بذلك كفرا مع كفرهم اي ازداد في حقهم سبب الكفر وهذا الكفر زايد على كفرهم **يعلمون الناس السحر** لما لم يكن بمجرد تعليم السحر كفرا قيده
بقوله اغواء واضلالا فان تعليمه بقصد الاغواء والاضلال كفر والجملة حال عن الضمير في كفروا فيه رد على من جعلها استينافية ولا فرق بينهما في
مجرد الاحتياج الى القيد المذكور ليصح التعليل بطريق الاستيناف والمراد بالسحر ما يستعان في تحصيله بالتقرب الى الشيطان بان يتلفظ بكلمات
يرتضي الشيطان بها مما لا يستقل به الانسان هذا تعريف للسحر على اختيار المص وذلك اي السحر على التعريف المذكور لا يستتب اي لا يتهيأ
ولا يستقيم الا لمن يناسبه اي الشيطان في الشرارة وخبث النفس فالشياطين لا تواصل ولا تعاون الا شرار الناس كما ان الملائكة
لا تواصل ولا تعاون الا الاخيار الناس فان التناسب شرط في التضام والتعاون ولذلك يكون اكثر ما يقع من الكفرة والنساء الحيض
في الاماكن المستقذرة ولهذا اي بما ذكر من ان السحر لا يستتب الا لمن يناسب الشيطان لا تميز الساحر عن النبي والولي هذا جواب
الجمهور عن انكار المعتزلة فانهم قالوا لو امكن للانسان بطريق السحر الامور الخارقة لاشتبه طريق معرفة النبوة والولاية واما ما يتعجب
به كما يفعله اصحاب الحيل بمعونة الالات اي المركبة على النسب الهندسية او نحوها كمثل فارسين يقتتلان فيقتل احدهما الآخر وكفارس على فرس
في يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب البوق من غير ان يمسه احد ومن هذا الباب تركيب صندوق الساعات وعلم جر الاثقال
وهو ان يجر ثقيلا عظيما بالة خفيفة والادوية عطف على الالات مثل ان يجعل في طعامه بعض الادوية المبلدة المزيلة للعقل نحو
دماغ الحمار فان الانسان اذا تناوله يبلد عقله ويقل فطنته والمعتزلة قالوا ليس له حقيقة وانكروا انواعه الا النوع المنسوب
الى التخييل والمنسوب الى اطعام بعض الادوية المبلدة وقال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى ما يفرقون به بين المرء وزوجه
اي علم السحر الذي يكون سببا في التفريق بين الزوجين من حيلة وتمويه كالنفث في العقد ونحو ذلك مما يحدث الله عنده الفرك [Margin note: اي البغض]
والنشوز والخلاف ابتلاء منه لا ان السحر له اثر في نفسه لقوله وما هم بضارين به من احد الا باذن الله لانه ربما
احدث الله تعالى

[Margin note: مطلب في بيان السحر]

[Margin note: واقوال يترتب عليها الامور الخارقة للعادة]

فعلا من افعاله وربما لم يحدث الى هنا كلامه والمعتزلة نقضوا اصلهم في نسبة القبيح الى الله تع فانهم لما رأوا ترتب الافعال على
ذلك الفعل وقد ذهبوا الى نفي حقيقته اضطروا ان ينسبوها الى خلق الله تع واما اهل السنة فلما جوزوا اسناد خلق
القبيح اليه لم يرد عليهم في ذلك شيء كما في ساير افعال العباد ويريد عطف على قوله يفعله صاحب خفة اليد فان المشعبذ
الحاذق يظهر عمل شيء يشغل اذهان الناظرين ويأخذ عيونهم حتى اذا استغرقهم الشغل بذلك الشيء عمل شيئا آخر بسرعة
شديدة فيبقى ذلك العمل خفيا بتعاون الشيئين احدهما الاشتغال بالاول والثاني سرعة الاتيان بالعمل الثاني
وح يظهر لهم شيء آخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جدا فغير مذموم او قولك عمل المشعبذ لعب ولهو فكيف لا يكون مذموما
وتسميته سحرا على التجوز اي بناء على انه لا يعلم سببه او لما فيه من الدقة اي دقة الصنعة لانه اي السحر في الاصل عند
اهل اللغة لما خفي سببه قال صاحب الكشف السحر في اصل اللغة الصرف حكاه الازهري عن الفراء ويونس قال وسمي السحر
سحرا لانه صرف الشيء عن جهته فكان الساحر لما اري الباطل في صورة الحق وخيل الشيء على غير حقيقته فقد سحر الشيء عن وجهه
اي صرفه اقول ما قاله صاحب الكشف يخالف ما قاله المص ظاهرا لكن يجوز ان يكون لفظ السحر مشتركا بين المعنيين او ان يكون
احد المعنيين حقيقة لغوية والآخر حقيقة عرفية **وما انزل على الملكين** عطف على السحر وكلمة ما موصولة منصوبة المحل
بالعطف على مفعول يعلمون والكلام في وصف الشياطين والمراد بهما اي السحر وما انزل على الملكين واحد ولما ورد انه يلزم
يلزم عطف الشيء على نفسه دفعه بقوله والعطف لتغاير الاعتبار فان تغاير الاعتبار ينزل بمنزلة تغاير الذات او بوجه
عطف على قوله بهما اي او المراد بما انزل على الملكين نوع من السحر اقوى منه اي نوع منه اقوى من ساير الانواع وليس
من متعلقا باقوى لفساد المعنى لاستلزامه ان يكون ما انزل نوعا مغايرا للسحر اقوى منه وليس بمقصود والمقصود انهما متحدان
فعلى هذا يكون ما انزل من عطف الخاص على العام او على ما تتلوا عطف على قوله السحر في قوله عطف على السحر وكلمة ما موصولة
ايضا منصوبة المحل بالعطف على مفعول اتبعوا والكلام في وصف اليهود فعلى هذا يكون ما انزل عطف احد نوعي السحر
على الآخر والانزال هنا بمعنى الالهام وهما ملكان انزلا لتعليم السحر لفايدتين ذكر الاولى بقوله ابتلاء اي امتحانا
من الله كانه يختبر للناس في الكفر والايمان فان المكلف اذا علم كيفية السحر وانه يمكن له ان يتوصل به الى اللذات
العاجلة فلا يخلو اما ان يمنع نفسه عن العمل به ابتغاء لمرضات الله تع وهربا من عذابه او اتبع نفسه هواها وباع
نفسه بالعوض اليسير العاجل فعلى الاول يستقر على الايمان ويستوجب الثواب الزايد وعلى الثاني يتجرد عنه وينجي في العذاب

علمه

المؤبد فيخرج ما في علم الله تع الى العيان كما في ساير صور الامتحان ولله ان يمتحن بما شاء كما امتحن قوم طالوت بالنهر في الطاعة
والعصيان وذكر الثانية بقوله وتميزا بينه وبين المعجزة فان السحرة لما كثرت في ازمنة بعثة الانبياء واستنبطوا ابوابا
غريبة في السحر وكانوا يدعون النبوة ويتحدون الناس بها بعث الله تع هذين الملكين ليعلما الناس ابواب السحر ليميزوا
بين مدعي النبوة صادقا وبين مدعيها كاذبا وظاهر ان هذا من احسن المقاصد او لك لحاجته في التمييز بين السحر
وبين المعجزة الى تعلم السحر وتعلمه فان الامر الخارق للعادة ان صدر من نفس زكية بالتقرب الى الله تع مقرونا بدعوى
النبوة فهو معجزة وان صدر من نفس خبيثة بالتقرب الى الشيطان فهو سحر وما روي انهما مثلا بشرين يريد ما روي
ان الملائكة لما رأوا في زمن ادريس عليه السلام ما يصعد الى السماء من الاعمال الخبيثة لبني آدم وذنوبهم الكثيرة
قالوا يا ربنا هؤلاء الذين خلقتهم وجعلتهم خليفة في الارض يأكلون رزقك ويعصونك فقال الله تع لو انزلتكم
الى الارض وركبت فيكم ما ركب فيهم لارتكبتم ما ارتكبوا فقالوا سبحانك ما ينبغي لنا ان نعصيك فقال الله تع اختاروا
من خياركم اثنين انزلهما الى الارض فاختاروا هاروت وماروت لكونهما من اعبدهم واصلحهم فمثلا بشرين وركب فيهما الشهوة
كبني آدم واهبطهما الله تع الى الارض وامرهما ان يحكما بين الناس بالحق ونهاهما عن الشرك والقتل بغير حق و
الزنا وشرب الخمر والتزما ذلك وكانا يقضيان بين الناس يومهما فاذا امسيا ذكرا اسم الله الاعظم فصعدا الى
السماء فتعرضا لامرأة يقال لها زهرة وكانت من اجمل النساء وكانت من اهل فارس ملكة في بلدها فلما
رأيا ايا ها اخذت بقلوبهما فراوداها عن نفسها فابت وانصرفت ثم عادت في اليوم الثاني ففعلا مثل ذلك
فابت وقالت لا الا ان تعبدا ما اعبد تعني الصنم وتقتلا النفس وتشربا الخمر فقالا لا سبيل الى هذه الاشياء فان
الله تع قد نهانا عنها فانصرفت وعادت في اليوم الثالث ومعها قدح من خمر فعرضت عليهما ما قالت الامس وهذا يعني
قول المص فحملتهما على المعاصي والشرك فقالا الصلوة لغير الله عظيمة وقتل النفس عظيم واهون الثلثة شرب الخمر فشربا
فسكرا وزنيا فلما فرغا رأيا انسانا عندها فقتلاه وسجدا للصنم فقالت لهما لن تدركاني حتى تخبراني بالذي تصعدان
به الى السماء فقالا باسم الله الاعظم قالت فانتما لن تدركاني حتى تعلمانيه فقال احدهما لصاحبه علمها فقال اني
اخاف الله تع فقال الآخر فاين رحمة الله تع فعلماها فدعت به ثم صعدت الى السماء بما تعلمت منهما فمسخها الله تعالى
كوكبا وهما قصدا الصعود الى السماء فلم يطعهما اجنحتهما فعلما ما حل بهما فقصدا ادريس عليه السلام واخبراه بامرهما

وسألاه أن يشفع لهما الى الله تعالى ففعل او ديوتة ذلك فخيرهما الله تعالى بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة فاختار الاول لانه منقطع عن
قريب فهما يعذبان ببابل فيحكى عن اليهود فلا يوثق به ولو صح فليس على حقيقته اذ الزهرة في السماء منذ خلقها الله تعالى
وما فيها والزهرة من الكواكب السبعة السيارة والتي فتنت هاروت وماروت امرأة كانت تسمى زهرة تشبيها لها في الحسن
والجمال ولعله من رموز الاوائل وحله لا يخفى على ذوى البصائر لعل المراد انهم شبهوا العقل والروح بالملكين والنفس بالزهرة
وخروج العقل والروح عن مقتضى ذاتهما بكونهما مغلوبين للنفس الامارة وميلهما الى ما تدعو النفس بتعشق الرجال النساء
وشبه انحطاطهما بذلك عن درجتهما الاصلية وعدم بلوغهما الى كمالهما المترقب ولذاتهما المتوقع بحبس الجرم في محبس النصب والتعب ورمزوا
بذلك الى ان الرجل وان كثر خيره وطاعته واتصف بالاخلاق الملكية اذا انقاد نفسه ولطاعتها فيما تدعو اليه تنزل عن سماء السعادة الى
حضيض البهيمة وحال بينه وبين محبوبه ذي الجلال والجمال حجب ظلمات الاحوال وان المرأة البغية المغرقة في بحر الشهوات اذا
اشرق عليها نور توفيق الله تعالى وتمسكت بحبل عنايته واعتصمت باسمه الاعظم ارتفعت من حضيض الطبيعة البشرية الى اوج
الروحانية وقيل رجلان عطف على قوله هما ملكان اي قيل هما رجلان صالحان من الملوك فيكون لفظ الملكين استعارة سميا
ملكين باعتبار صلاحهما وعلى هذين القولين يكون هاروت وماروت عطف بيان لهما ويؤيده قراءة الملكين بالكسر وقيل ما انزل
نفي معطوف على ما كفر كانه قيل لم يكفر سليمان ولم ينزل الله تعالى السحر على الملكين تكذيب لليهود في هذه القصة اي في قولهم ان سليمان
كان ساحرا وان الله تعالى انزل السحر على الملكين قال بعض المتأخرين ويكذبه قوله تعالى وما يعلمان من احد فانه اذا لم يكن هناك شيء منزل
على تقدير كون ما انزل نفيا منه
فالتعليم والتعلم في اي شيء يكون اقول ما زعمه القائل انما نشأ من قصور التأمل في معنى الابحاث ولنذكر معناها فيظهر
الصدق فقول المص تكذيب لليهود فان معنى قوله تعالى وما يعلمان من احد نفي بمعنى لا يعلمان احدا السحر بل ينهيان عنه ويقولان لا تكفر
اي لا تسحر فانه كفر حتى يقولا انما نحن فتنة اي حتى يبلغا نهيهما عن ذلك الى ان يقولا انما نحن فتنة اي ابتلاء وامتحان نهيناك عن السحر فان
اطعتنا في ترك العمل به نجوت وان عصيتنا في ذلك هلكت وتوحيد فتنة وهما اثنان لان الفتنة مصدر ويجيء بعض التحقيق
في اثناء تقرير التفسير وشرح كلام المص ونظهر صدق ما ذكرناه ظهورا تاما ببابل ظرف اي ظرف لغو متعلق بانزل او حال اي او ظرف
مستقر حال من الملكين اي انزل على الملكين كائنين في بابل او من الضمير في انزل اي او حال من الضمير في انزل والمعنى وما انزل حال كونه في بابل
والمشهور انه بلد من سواد الكوفة هاروت وماروت عطف بيان للملكين وفتحهما كونه جرهما بالفتح لكونهما غير منصرفين ومنع صرفهما
للعجمة والعلمية وهذا ظاهر ولو كانا من الهرت والمرت بمعنى الكسر لانصرفا لانتفاء العجمة لكونهما عربيين ومن جعل ما في قوله تعالى وما انزل نافية

ابدلهما من الشياطين في قوله تعالى ولكن الشياطين فيكونان داخلين في جملة الشياطين الذين كفروا قال بعض المتأخرين وابدالهما من الشياطين بدل
البعض عن الكل لتصحيحهما ما قيل ان ما انزل نفي يرده تعلق قوله وما كفر سليمان الآية لما قبله تعلقا خاصا بحيث لا ينتظم بدونه فان
المبدل منه في حكم الساقط بحيث لو اقيم البدل لا ينتظم الكلام معه اقول كون قوله تعالى وما كفر سليمان الآية متعلقا لما قبله تعلقا
خاصا لا يرد ابدال هاروت وماروت من الشياطين اذ تعلق قوله وما كفر سليمان لما قبله يتم به وبذكر قوله ولكن الشياطين كفروا
لان الاسناد ذلك كلام آخر وكون المبدل منه في حكم الساقط انما يقتضي ان يطرح لفظ الشياطين وتمام مقامه لفظ هاروت وماروت
لكنه يغير الفعل كما في قولك القوم قالوا كذا زيد وعمرو اذ التقدير زيد وعمرو قالا والتقدير ههنا لكن هاروت وماروت كفرا وتغير الفعل مقتضى
كون البدل بدل البعض فيفيده قول المص بدل البعض قال المحشي فيه بحث لان من جعل ما نافية فان احدهما لجعل هاروت
وماروت عطف بيان للملكين كالجمهور لجعل واو وما انزل للعطف والاخرى لجعلهما بدلين من الشياطين اقول ما ذكره المحشي
نشأ من الغفلة عن قول المص وما بينهما اي وما انزل على الملكين اعتراض كان الواقع في وما انزل اعتراضية لا للعطف فينحصر
كون هاروت وماروت بدلين فافهم وقرئ بالرفع على هما هاروت وماروت اي على انهما خبر مبتدأ محذوف وهو هما لا انه بدل
من الشياطين في قوله تعالى وما تتلو الشياطين وما يعلمان من احد كلمة من زائدة للتأكيد حتى يقولا اي الملكان انما نحن فتنة
كناية عن ... تلك
الفتنة اخبار بتعذيب ولما انطوى معناها على الامرين استعملت في كل واحد منهما منفردة فلا تكفر فيه هذا الكلام يرد كون هاروت
وماروت بدلين من الشياطين اذ مثل هذا الكلام لا يصدر عن الشيطان المغوي اقول من جعل ما نافية وابدل هاروت وماروت
من الشياطين يجعل قوله انما نحن فتنة كقول الخليع لغيره لا تصير مثلي فاني فاسق خليع ويراد بقوله فلا تكفر استهزاء فمعناه
على الاول اي على تقدير كون ما موصولة سواء كان المراد بالملكين الملكين حقيقة او رجلين ما يعلمان احدا حتى ينصحاه و
يقولا له انما نحن ابتلاء من الله فمن تعلم منا وعمل به كفر ومن تعلم وتوقى عمله ثبت على الايمان فلا تكفر باعتقاد جوازه والعمل
فان الاعتقاد بجواز ما لا يجوزه الشرع كفر وكذا العمل بالسحر اذ لا يروى خلاف في كون العمل به كفرا كما نقل من التفتازاني سابقا وللعمل
لما انكروا الخلق السحر ووجوده وكفروا من اعتقد جوازه من صاحب الكشاف قوله تعالى فلا تكفر بقوله فلا تتعلم معتقدا انه حق فتكفر وعدل
عنه المص الى ما ذكره بناء على ان اهل السنة قالوا انه امر ممكن متحقق حتى جوزوا ان يقدر الساحر على ان يطير في الهواء ويقلب الانسان
حمارا والحمار انسانا بان يخلق الله تعالى هذه الاشياء عند ما يقرأ الساحر رقى مخصوصة وكلمات معينة وفيه دليل على ان تعلم السحر
وما لا يجوز اتباعه غير محظور وجه الدلالة ظاهر وهو ان الملكين مع كونهما في مقام النصيحة والارشاد لم ينهيا عن نفس تعلم السحر

وانما نهيا عن ابتاعه والعمل به قال الامام اتفق المحققون على ان العلم بالسحر ليس بقبيح ولا محظور لان العلم لذاته شريف وايضا لعموم قوله تع

قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولان السحر لو لم يعلم لما امكن الفرق بينه وبين المعجز والعلم بكون المعجز معجزا واجب وما يتوقف عليه

الواجب فهو واجب فهذا يقتضي ان يكون تحصيل العلم بالسحر واجبا وما يكون واجبا كيف يكون حراما او قبيحا هذا كلامه وقيل في وجه الدلالة

ان قوله فلا تكفر لما افاد كون السحر كفرا اوجب التحرز عنه اي عن عمله ولا يتم التحرز عنه قبل العلم به ولهذا بين الفقهاء الفاظ الكفر و

شرب الخمر والزنا في كتبهم وانما المنع من ابتاعه والعمل به قال بعض المتاخرين والصحيح من مذهب اصحابنا ان تعلمه حرام مطلقا لانه

توسل الى محظور عنه وتوقيه بالتجنب اصلح واحوط اقول والصحيح ان قوله والصحيح من مذهب اصحابنا الخ لا يسمع بدون تصحيح

النقل وقد مر الكلام سابقا ولا احتجاج على جوازه بالادلة والتعلم للاجتناب عنه كيف يكون محرما فقوله مطلقا غير صحيح مطلقا وقد

سمعت آنفا وجوب تعلمه وما يكون واجبا كيف يكون حراما وعلى الثاني اي كون ما نافية وهاروت وماروت بدلين من الشياطين

ما يعلمان من احد حتى يقولا انا مفتونات فلا تكفر مثلنا والظاهر ان هذا المعنى كقول الخليع كما عرفت آنفا وشرح المحشي قول المص و

على الثاني بقوله وهو عطف قوله وما انزل على ما كفر وفسر قوله حتى يقولا اي ليقولا على وجه النصيحة اقول يرد على قوله

الاول ما سبق من انه اذا نفي انزال السحر ولم يقع فالتعليم والتعلم في اي شيء يكون ويرد على قوله الثاني ما مر من ان النصيحة لا يصدر

من الشيطان المغوي وقال المحشي وانما قال في الاول وما يعلمان احدا حتى ينصحاه الخ ولم يقل ههنا كذلك بل قال وما يعلمان حتى يقولا الخ لان

الظاهر من قولهما انا نحن فتنة فلا تكفر هو المعنى المذكور ثانيا لعدم احتياج ترتب فلا تكفر على ما قبله الى التكلف بخلاف المذكور اولا اذ يحتاج

ح الى تكلف ذكره المص في صورة الاثبات لما صدر هذا الكلام عن الملكين لم يصح ابقاء فلا تكفر على ظاهره وفي صورة النفي لما لم يصدر عنهما صح ابقاؤه

عليه هكذا يجب ان يفهم هذا الكلام اقول يرد على ما ذكره ما ذكر من الوجهين فالوجه ان يقال ان الاول على تقدير كون ما موصولة والملكين

ملكين حقيقة او رجلين صالحين وما يصدر عن الملك والصالح نصح والثاني على تقدير كون ما نافية وهاروت وماروت بدلين من الشياطين

ولا يصدر النصح من الشيطان بل الصادر منه طعن واغواء هكذا يجب ان يفهم هذا الكلام **فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا** عطف على تقدير وهو اما فيابون

عن قول الملكين او يعلمان والضمير في منهما للملكين الضمير اي في فيتعلمون لما دل عليه من احد وهو الناس لان النكرة الواقعة في

سياق النفي تفيد العموم فالمعنى فيتعلم الناس من الملكين وليس احد ههنا بمعنى الجماعة ليصح عود ضمير الجمع اليه على ما يجي في

مواضع لقوله فلا تكفر بالافراد قال المحشي وقد يتوهم صحة عود ضمير الجمع الى المفرد الواقع في سياق النفي نكرة وليس بقوي اقول

قوله ليس بقوي ليس بقوي في دفع الجواز بل لا يقال فلا تكفر هذا المعنى اي فيتعلم الناس من الملكين على تقدير ان يكون هاروت

ليس زايد بل ضرورة

ليس بحسب [illegible]

وماروت عطف بيان للملكين واما على تقدير كونهما بدلين من الشياطين يكون فيتعلمون عطفا على قوله يعلمون الناس السحر ويكون ضمير

منهما راجعا الى الكفر والسحر وقد جرى ذكر السحر تحقيقا وذكر الكفر في ضمن قوله كفروا اي فيتعلم الناس اي اليهود من الكفر والسحر

من الشياطين **مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ** ما يقع به البغض بين الزوجين اي من السحر ما يكون سبب تفريقهما فيكون

كلمة ما عبارة عن السحر واذا كان التفريق مسببا عن بعض وجوهه وجزئياته صح جعله مسببا عنه وخص التفريق بين الزوجين

بالذكر لانه اعجب آثار السحر فتخصيصه بالذكر يفيد ان السحر يحصل به سائر الصور ايضا فان ميل المرء الى زوجه وعكسه امر مقرر فاذا

امكن بالسحر ازالته فغيره به اولى **وَمَا هُم بِضَارِّينَ بِهِ** اي بالسحر مطلقا المدلول عليه بكلمة ما ويدل على ان المراد بها مطلق

السحر اطلاق الضرر من تقييده بين الزوجين **مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ** لانه اي السحر وغيره عطف على الضمير من الاسباب بيان لها غير

مؤثرة بالذات بل باعره تعالى وجعله فسر اذن الله بامره على الحمل فان الاذن في الشيء هو الامر به بمعنى اعلام الطلب

ولما ورد عليه ان يقال كيف يصح ان يفسر الاذن ههنا بالامر والحال انه تع لا يامر بالفحشاء والمنكر عطف قوله وجعله على

قوله بامره على وجه التفسير له ليعلم ان المراد بالامر امر التكوين والتخليق فالمراد خلقه وايجاده وقرئ بضارى على

الاضافة الى احد بمعنى قراءة الاعمش وما هم بضاري به من احد على اضافة ضاري الى من احد ولما ورد عليه ان يقال جعله

مضافا الى ما ذكر يستلزم توارد عاملين على معمول واحد اي ان يكون لفظ احد مجرورا بالمضاف وبكلمة من ولما ورد ان يقال

بحث لفظ جعل عطفا على الاضافة من

لا يجوز الفصل بين المضاف والمضاف اليه اشار الى دفع الاول بقوله وجعل الجار اي كلمة من جزء منه اي من احد وليس

الجار والمجرور كلمتين مستقلتين احديهما عاملة في الاخرى ليلزم توارد عاملين بل العامل هو المضاف واشار الى دفع الثاني

[illegible]

بقوله والفصل بالظرف اي جعل الفصل بالظرف وهو جائز بناء على الاتساع في الظروف نقل عن ابن جني ان هذه الاضافة من ابعد الشواذ للفصل

بين المضاف والمضاف اليه بالظرف وهو لفظ به ثم جعل المضاف اليه الجار والمجرور جميعا وقيل كلمة من زائدة لتاكيد الاضافة كما زيدت اللام

بين المضاف والمضاف اليه في لا اباك لذلك على قول سيبويه وفيه نظر لانه انما يصح اذا كانت الاضافة ههنا بمعنى من كما كانت الاضافة في لا اباك

و الاضافة بمعنى من و ليس كذلك [illegible]

بمعنى اللام وليست كذلك بل اضافة لفظية لانها اضافة الفاعل الى مفعوله **وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ** قال بعض المتاخرين لما عرف الله تعالى

ان المراد اما التمويه الخبيثة فحصولها لا يخلو عن نوع تاثير في نفس المتعلم وانما ما قيل لانهم يقصدون به العمل او لان العلم يجر

الى العمل غالبا فانما يصح وجها لضرر العلم لا لضرر المعلوم اقول اذا تعلموا السحر يكون معلوما فالمعنى يتعلمون

السحر لنفعهم فبعد ما كان معلوما لهم يضرهم لانهم يعملون به اذ يجر الى العمل والعمل به كفر واقول الوجه الثاني

على ان العلم يطلق على المسائل وهي معلومات منه

بل فيه احتمال الضر فلا يكون مما ينفعهم

من التعليل ينبغي ان يكون تعلم السحر محظورا فنبا في قوله وفيه دليل على ان تعلم السحر وما لا يجوز اتباعه غير محظور ولا ينفعهم اذ مجرد العلم
به غير مقصود ولا نافع في الدارين فيه دفع ما يتوهم من انه كيف يصح ان ينفي عنه النفع بالكلية مع انه يتوصل بمعرفته الى الاجتناب عنه والى
التميز بين المعجزة والسحر وفيه ان التحرز عنه اولى لاحتمال التأدية الى سوء الاعتقاد والعمل به وهذا المعنى اي اولوية التحرز عنه لا يستفاد
من الآية بطريق المنطوق بل بطريق المفهوم لان ظاهر معنى الآية الاخبار بان علم السحر ضار غير نافع لهم ويفهم منه ان الامر الضار يستحب التوقي
عنه اعلم ان الله تعالى لما بين ان السحر يضرهم ولا ينفعهم اكد عدم نفعه بما دل عليه اللام في جواب القسم حيث قال ولقد علموا اي اليهود الا الناس
الذين يعلمون السحر فان الكلام من قوله ولما جاءهم رسول من عند الله الى قوله واتبعوا ما تتلوا الشياطين مسوق لذم اليهود بالجهل والعناد
فصاروا كانهم اشتروا ما تتلوا الشياطين بكتاب الله وقصة السحر وقعت في اثناء الكلام استطرادا بيانا لقبح السحر لمن اشتراه اي استبدل
ما تتلوا الشياطين اي الضمير راجع الى ما تتلو وهو السحر بكتاب الله اي التورية والاظهر وجه كونه اظهر ان المقام مقام التاكيد فاذا اكد
عليهم ذلك بلام الابتداء بعد توكيده بالقسم حصل التاكيد المكرر ان اللام في لمن لام الابتداء لا موطئة للقسم بناء على ان الجملة التي تسد
مسد مفعولي باب علمت لا يجوز ان تكون جملة قسمية ولا سيما من الجمل الانشائية الا بتاويل في قوله والاظهر لوجود هذا الاحتمال كانه
يريد الرد على ابي البقاء حيث قال في قوله لمن اشتراه اللام هنا هي التي يوطأ بها القسم مثل التي في قوله لئن لم تنته المنافقون فانه مخالف
لكلام الجمهور واعلم ان لام الابتداء لما كانت مقتضية لصدر الكلام وضعا منعت افعال القلوب عن العمل لفظا ولذا قال علقت
اي اللام منعت علموا عن العمل لفظا اذ مضمون الجملة الواقعة بعد فعل القلب متعلق له في المعنى ما له في الآخرة من خلاق نصيب وهو اي
النصيب ما خلق للانسان اي قدر له من خير ولبئس ما شروا به انفسهم عطف على مجموع القسم والجواب فيكون من عطف الجملة
الانشائية على الجملة الانشائية او عطف على مجرد الجواب فيكون من عطف الجملة الانشائية على الاخبارية وهو كثير الوقوع ويجوز
ان يعطف على المعلوم وهو مضمون قوله لمن اشتراه الخ ويحتمل ان يكون استينافا لبيان حالهم في النفس ويحتمل المعنيين الاحتمال الاول
ان يكون شروا بمعنى باعوا والثاني ان يكون بمعنى اشتروا بحسب ظنهم على ما مر في تفسير قوله تعالى بئسما اشتروا به انفسهم اما
معنى البيع فمن حيث انهم بذلوا حظوظ انفسهم الحاصلة باختيار كتاب الله تعالى والعمل بما فيه واختاروا ما تتلوه الشياطين و
عملوا به فاستحقوا بذلك الخلود في جهنم واما معنى الشراء فمن حيث انهم ظنوا انهم خلصوا انفسهم من التعب
بما فعلوه من استبدال ما تتلوه الشياطين بكتاب الله تعالى وما اختاروا الا العذاب المؤبد لو كانوا يعلمون لما ورد ان يقال
ان الله تعالى اثبت لهم العلم اولا ثم نفاه عنهم وانه تناقض اشار الى الجواب بتفسيره حيث قال يتفكرون فيه اي فيما شروا به انفسهم

او يعلمون قبحه على اليقين والتفصيل او حقيقة ما يتبعه من العذاب يعني ان المنفي عن اليهود بل وههنا احد هذه الامور
الثلاثة والمثبت لهم اولا على التوكيد القسمي بقوله تعالى ولقد علموا العقل الغريزي وهو القدرة على التحصيل والتمكن من
الاستدلال هذا مقابل لقوله يتفكرون فيه والمعنى لقد تمكنوا من العلم بان من آثر كتب السحر على كتاب الله تعالى لا خلاق له في
الآخرة الا انه عبر عن التمكن بتحصيل الشيء بما يدل على تحققه تنبيها على قوة ذلك التمكن وكماله والمنفي عنهم هو التفكر واعمال
عقلهم ليعلموا ما يعقل او العلم الاجمالي بقبح الفعل هذا مقابل لقوله او يعلمون قبحه على اليقين فالمثبت لهم هو العلم الاجمالي
بقبح الفعل وعدم تعلق نفع به في الآخرة اي بقبح شرى النفس بكتب السحر وبان لا خلاق لها عليها في الآخرة والمنفي عنهم هو
العلم بالتفصيل وهو العلم بان ما فعلوه بخصوصه من جملة ذلك القبيح الذي هو شرى النفس بالسحر او ترتب العقاب
هذا مقابل لقوله او حقيقة ما يتبعه من العذاب فالمثبت لهم هو العلم بترتب العقاب على فعلهم من غير ان يعلموا حقيقة ذلك
العذاب اي كيفيته وشدته والمنفي عنهم هو العلم بحقيقة العذاب اي شدته وقوته من غير تحقيق متعلق بالعلم الاجمالي حاصل
الجواب ان متعلق العلمين مختلف فلا تناقض فان قيل لا حاجة في اثبات الاختلاف الى ما ذكر بل المثبت هو العلم بان من
استبدل كتب السحر وآثارها على انفسهم قلنا مآل الامرين واحد وقيل قائله صاحب الكشاف وهو اقتضى عليه معناه
لو كانوا يعلمون بعلمهم فان من لم يعمل بما علم فهو كمن لم يعلم يعني ان المنفي بل هو العمل بموجب العلم لا العلم نفسه
والثابت اولا هو العلم نفسه فلا تناقض وعلى القولين جواب الشرط محذوف اما على الاول فالتقدير لو كانوا يعلمون لعملوا
بمضمونه وجروا على مقتضاه او لم يباشروه ولم يحوموا حوله ونحو ذلك واما على الثاني فالتقدير لو كانوا عاملين بمقتضى علمهم
لكان خيرا لهم فان قيل الشرط في مثل هذه المواقع يكون قيدا لما تقدمه ولا يقدر له جواب سوى مضمون الكلام السابق قلنا
هذا اذا لم يكن مضمون الكلام السابق متحققا مطلقا بلا تقييد كما في قوله تعالى ولقد همت به وهم بها لولا ان رأى برهان ربه
اما اذا كان كذلك كما في آية ما شروا به انفسهم وجب المصير الى التقدير ولهذا قال المص في قوله تعالى ولعذاب الآخرة اكبر لو كانوا يعلمون
لاحترزوا عما يؤديهم الى العذاب قال المحشي اعلم ان ما اختاره من الوجوه كلام الراغب ولا يخفى ان مختار صاحب الكشاف
اوفق لمقام الذم فليتامل اقول تاملنا وقد وجدنا ان ما اختاره المص من الوجوه بيان لقبح شأنهم ومذمته لهم
بالجهل المحقق بوجه تام ولا شك انه اشد واكثر ذما وما اختاره صاحب الكشاف ليس بتوصيفهم بالجهل الثابت بل هو
من قبيل تنزيل العالم منزلة الجاهل لعدم جريه بموجب علمه وانه وان كان من باب البلاغة لكنه ليس بتوصيف بالجهل

حقيقته وبه يوصف اكثر اهل العلم فليس هذه شدة وجوه الذم وكثرتها فكيف يكون اوفق لمقام الذم فليتأمل ولما بين الله تع
وعيد من كفر وعصى ببيان ان لا خلاق لهم في الآخرة وسوء ما شروا به انفسهم اتبعه بالوعد في حق من آمن واتقى جمعا بين الترهيب
والترغيب لان الجمع بينهما ادعى الى الطاعة والاعراض عن المعصية حيث قال تعالى **وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا** كلمة ان مع مدخولها في تاويل
المصدر و في موضع الرفع بفعل مضمر اي لو وقع منهم انهم آمنوا اي ايمانهم لان لو لا يليها الا الفعل ظاهرا او مضمرا بالرسول
والكتاب اتما خص الرسول والكتاب مما يؤمن به اشارة الى ان هذه الآية متصلة بالآية الاولى اعني قوله تع ولما جاءهم رسول
من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله والا لكان ينبغي ان يقول ولو انهم آمنوا بجميع ما جاء
من عند الله على ان كل واحد من الرسول والكتاب يغني عن الآخر اذ الايمان باحدهما يستلزم الايمان بالآخر **وَاتَّقَوْا** بترك المعاصي
كنبذ كتاب الله واتباع السحر ولا اتصال هذه الآية بالآية الاولى لقال واتقوا بامتثال الامر وترك المعاصي اذ ذكر الايمان
مقارن بالعمل الصالح في مواضع كثيرة من القرآن فكان ينبغي التعميم **لَمَثُوبَةٌ** اصله بضم الواو نحو مكرمة نقلت ضمة الواو الى
الثاء وهو مبتدأ تخصص بالصفة وهي قوله **مِنْ عِنْدِ اللَّهِ** نحو رجل في الدار قايم **خَيْرٌ** خبره والجملة جواب لو ولذلك صدرت
باللام فان كلمة لو لما كانت داخلة على جملتين مستقلتين احديهما بالاولى تعلق الجزاء بالشرط ادخلت اللام على الجملة الثانية لتاكيد
ارتباطها بالاولى ولما ورد ان يقال كيف يصح ان يجعل الجملة الاسمية جواب لو ولكان النحاة قد اتفقوا على ان جوابها
لا يكون الا فعلية ماضية وايضا جعلها جوابا لها يوذن ان يكون المثوبة مشروطة معيدة بايمانهم واتقائهم منتفية بانتفائهما
وليس كذلك بل هي خير مطلقا اشار الى دفعها بقوله واصله لاثيبوا مثوبة من الله خيرا مما شروا به انفسهم يعني ان الجواب
جملة فعلية ومضمون هذه الجملة الفعلية مشروط مقيد بهما ومنتف بانتفائهما فاندفع الاشكالان فحذف الفعل وهو
اثيبوا وركب الباقي جملة اسمية مبتداها المثوبة وخبرها خير كما عرفت آنفا ليدل على ثبات المثوبة فان قيل الجملة
الاسمية انما تدل على ثبات مدلولها وهو كون المثوبة خيرا لا ثبات المثوبة وما ذكره انما يتم لو قيل المثوبة لهم قلنا ثبات كون
المثوبة خيرا يستلزم ثبات المثوبة لان دوام الصفة يقتضي دوام الموصوف والجزم بخيريتها فانه لما عدل عن الفعلية المعلقة
بما قبلها من الشرط تعليقا بينا في الجزم الى الاسمية الخالية عن علامة التعليق حصل الجزم وقد تقرر انهم اذا ارادوا هذا
المعنى في الجملة الواقعة جزاء ادخلوا فيها السين او سوف لتتجرد عن الجزم فتفيد الجزم كما في قول المص في ديباجة الكتاب
ومن لم ترفع اليه رأسه ولطفا بتر اسه يعني ذميما وسيصلى سعيرا وحذف المفضل عليه وهو ما شروا به انفسهم اجلالا للمفضل
المفضل

مِنْ ان ينسب اليه كما في قولنا الله اكبر وتنكير المثوبة للتقليل لان المعنى لشيء اي قليل من الثواب الحاصل من عند الله خير ولا شك فيه
وقيل لو للتمني وليت للشرط حينئذ يرد ان الجملة الاسمية لا تصلح ان تكون جواب لو وان خيرية المثوبة غير متقيدة بايمانهم
واتقائهم بل هي للتمني كانه قيل وليتهم آمنوا ولما امتنع التمني على الله تع جعله المعتزلة مجازا عن ارادة ملابستها بطريق
الاطلاق لفظ الملزوم وارادة لازمه لان تمني الشيء ملزوم لارادته وتخلف مراد الله تع جائز عند المعتزلة واما
عند اهل السنة فلا يجوز ذلك فلا يجوز حملها على التمني عندهم الا حكاية على معنى انهم بحال يتمنى العارف
ايمانهم واتقائهم تلهفا عليهم ولمثوبة كلام مبتدأ اي مستأنف من قبل من يتمنى ايمانهم كان قائلا قال لما هذا
التحسر والتمني وقرئ لمثوبة بسكون الثاء وضم الواو وفتح الباء على الاصل كمشورة بضم الواو وانما سمي الجزاء
ايجزاء العمل الصالح ثوابا ومثوبة قال في مختار الصحاح والثواب والمثوبة جزاء الطاعة قلت هما مطلق الجزاء كذا نقله
الازهري وغيره ويعضده قوله تع هل ثوب الكفار وايجوز والان ثوبه بمعنى اثابه وقوله بشر من ذلك مثوبة لان المحسن يثوب اليه
اي يرجع الى الجزاء فان تحصيل خلف العمل واجره يجري مجرى الرجوع اليه وقيل الثواب صورة العمل الصالح فكانه نفسه والعمل يرجع بعد
بعد الفراغ عنه ثم اذا جوزي به في الآخرة صار كانه رجع اليه بعد ذهابه **لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ** جوابه محذوف لان مضمون ما قبله متحقق
مطلقا غير متقيد بعلمهم كما سبق ان ثواب الله خير اشارة الى ان يعلمون غير منزل منزلة اللازم بل مفعوله محذوف وجهلهم لترك
التدبر اشارة الى اول التاويلات التي اختارها فيما سبق او العمل بالعلم اشارة الى التاويل الذي نقله بقيل لما شرح الله تعالى
قبائح احوال اليهود قبل مبعث محمد صلى الله عليه وسلم بين هنا جدهم واجتهادهم في القدح فيه والطعن في دينه وبين النوع الاول
من هذا الباب بقوله **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا** انه تع خاطب المؤمنين بهذا النداء والوصف في ثمانية وثمانين موضعا من القرآن
لَا تَقُولُوا نهي **رَاعِنَا** اي هذا اللفظ **وَقُولُوا** امر **انْظُرْنَا** اي هذا اللفظ في خطاب نبيكم عليه الصلوة والسلام
الرعي حفظ الغير لمصلحته ومنفعة ذلك الغير ومنه رعي الغنم ورعي الوالي رعيته وكان المسلمون يقولون لرسول الله
اذا القى عليهم شيئا من العلم راعنا فعل امر من المراعاة على وزن فاعلنا وحذفت الياء لان حرف العلة تسقط في امر الناقص
كالحركة في امر الصحيح اي راقبنا يطلبون منه عم ان يلتفت اليهم وتأنى بنا يطلبون منه الترفق والانتظار فيما تلقننا
من العلم حتى نفهمه ولا يفوت شيء ولا شك ان العناية بهم بانتظارهم كيلا يفوتهم شيء من فوائده وسمع اليهود هذا اللفظ وكم
فافترصوه اي فعد اليهود قول المسلمين له عم راعنا فرصة وتوسلوا بذكره الى سبه عم وحاجاهوا وخاطبوا به اي خاطب اليهود رسول الله
بهذا اللفظ م

يريدون نسبته الى الرعن بفتحتين اي الحمق والاسترخاء يقال رجل ارعن وامراة رعناء وكذا الرعونة او سبه بالكلمة العبرانية

التي كانوا يتسابون بها اي قيل كلمة راعنا كانت بلسان اليهود سبا وكان معناه عندهم اسمع لا سمعت وهي اي تلك الكلمة راعنا

وهي كلمة ذات وجهين يحتمل المدح باعتبار كونها عربية والذم باعتبار كونها عبرانية فهذا من تماكيسهم فنهي المؤمنون عنها

اي عن تلك الكلمة وامروا بما يفيد تلك الفائدة كما ستسمع ولا يحتمل التلبيس وهو انظرنا وهو ان كان من النظر يكون من باب الحذف

والايصال بمعنى انظر الينا اي بعين العناية وان كان من النظر بمعنى الانتظار لا يكون من ذلك الباب كما قال او انظرنا من نظره اذا

انتظره اذح متعد بنفسه وقرئ انظرنا من الانظار من باب الافعال اي امهلنا لنحفظ على صيغة المتكلم مع الغير وقرئ راعونا

على لفظ الجمع للتوقير اي لتعظيم الرسول واختصاص التعظيم بصيغة المتكلم ممنوع وراعنا بالتنوين اي وقرئ راعنا بالتنوين

على اعمال لا تقولوا اي لا تقولوا قولا ذا رعن والنسبة كما يكون بالياء يكون بالصيغة مثل لابن وتامر بمعنى ذو لبن وذو تمر

نسبة نصب على انه مفعول له لقرئ اي قرئ راعنا نسبة لهذه الكلمة التي هي راعنا بغير تنوين الى الرعن وهو الهوج اي الحماقة

لما تعليل لقوله نسبة شابه قولهم راعنا وتسبب للسب اي صار سببا لسب النبي صلعم يعني ان من قرا راعنا بالتنوين

نسب قول المؤمنين لرسول الله عم راعنا بغير تنوين الى الرعن ووصفه بالرعونة مع انهم لم يقصدوا بذلك معنى منكرا مبنيا

على الحماقة بناء على كون ذلك القول منهم سببا لصدور القول الراعن من اليهود من حيث كونه مشابها لذلك القول في الصورة وصار

سببا للسب الذي هو غاية الحماقة ونهاية الجهل فسمي قول المؤمنين بالقول الراعن ونسب الى الرعن اطلاقا لاسم المسبب على السبب

واسمعوا لما لم يكن فائدة في الامر بنفس السماع الحاصل عند سلامة الحاسة المبني على انظارها عند اخلائها وجب الحمل على ما يفيد

وبينه بثلثة اوجه حيث قال واحسنوا الاستماع حتى لا تفتقروا الى طلب المراعات يعني انكم انما احتجتم الى قولكم راعنا

لانكم لم تكونوا تحسنون السماع وكان ذلك مستلزما للمحذور فاحسنوا السماع كيلا يلزم طلب المراعات او واسمعوا اسماع

قبول لا كسماع اليهود حيث قالوا سمعنا وعصينا او واسمعوا ما امرتم به من قوله قولوا انظرنا بجد فيكون واسمعوا

كالتكرير للتاكيد حتى لا تعودوا الى ما نهيتم عنه بقوله ولا تقولوا راعنا فقوله تعالى واسمعوا من قبيل الترقي في تاديب المؤمنين

ولما نهى الله تعالى المؤمنين وامرهم وحضهم على السمع المبني عن الطاعة والقبول بين سوء عاقبة اضدادهم الممتنعين عن الجري على

مقتضى هذه التكاليف تنشيطا لهم في الجري على مقتضاها وتحذيرا لاضدادهم في مخالفة ما كلفوا به حيث قال وللكافرين عذاب

اليم يعني الذين تهاونوا الرسول وسبوه اشارة الى ان اللام في قوله تعالى للكافرين للعهد والمعهود هو الكفرة الذين سبوا الرسول عم

فلفظ الكافرين مظهر وضع موضع المضمر اي الضمير الراجع الى اليهود للاشعار بان قولهم ذلك كان تهاونا بالرسول عم ومن اهانه كان غالبا في

الكفر مستحقا لان يعذب بعذاب بالغ في الايلام حتى يسري ايلامه من المعذب الى نفسه فصار نفسه اليما كالمعذب ولما بين القدح استهانة اليهود

بالنبي عم وغاية معاندتهم له بين سبب ذلك وهو تخصيصه تعالى اياه بنزول الوحي عليه دونهم وبالعلم والنصرة وهم يظنون انهم احق بجميع

ذلك منه عم فقال ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين عطف على اهل الكتاب ولا مزيدة للتاكيد نزلت تكذيبا لجمع من اليهود

يظهرون مودة المؤمنين ويزعمون انهم يودون لهم الخير ظاهره نفي والمراد به نهي للمسلمين عن موادتهم تعريضا كما نهاهم صريحا في اية اخرى والود

بفتح الواو وضمها محبة الشيء مع تمنيه ولذكرا اي لكون كل واحد من المحبة والتمني معتبرا في مفهوم الود يستعمل لفظ الود في كل منهما اي المحبة و

التمني حيث يقال وددت فلانا اذا احببته ووددت الشيء اذا تمنيته ومن للتبيين لا للتبعيض لان الذين كفروا جنس تحته نوعان اهل الكتاب

والمشركون فبين ان الذين كفروا باق على عمومه وان المراد كل نوعيه جميعا والمعنى ان الكفار اجمع لم يحبوا ذلك ولو كان من للتبعيض يستلزم ان يكون

المشركون ضربين كافر وغير كافر كما ان اهل الكتاب ضربان وليس كذلك نحو للتبيين كما في قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين ان ينزل عليكم

من خير من ربكم مفعول يود ومن الاولى مزيدة للاستغراق لان خير نكرة في سياق النفي بالواسطة حيث وقع فاعلا ان ينزل وهو مفعول يود الداخل

عليه النافية فيعم فيفيد من الاستغراقية زيادة في العموم والثانية للابتداء يريد ان كلمة من الواقعة في جملة تقع مفعول يود ثنتان الاولى زائدة

بالنسبة الى اصل المعنى ومفيدة للاستغراق والثانية لابتداء الغاية وفسر الخير بالوحي والمعنى انهم يحسدونكم به وما يحبون ان ينزل عليكم شيء منه

او ودت ان حمل الود على المعنى الحقيقي فالمعنى ما يحبون ان ينزل عليكم شيء منه وان حمل على المعنى المجازي فالمعنى انهم يحسدونكم به فلا وجه للجمع بينهما

وبالعلم عطف على قوله بالوحي وبالنصرة عطف عليه ولعل المراد به ما يعم ذلك والله يختص برحمته من يشاء يستنبئه اي يجعله نبيا

ناظر الى قوله فسر الخير بالوحي ويعلمه الحكمة ناظر الى قوله وبالعلم وينصره ناظر الى قوله وبالنصرة ففيه اشارة الى ان المراد بالرحمة هو المراد بالخير

فيكون من وضع المظهر موضع المضمر من غير لفظه السابق للايذان بان الخير عين الرحمة وكذا لفظ الله في والله يختص اقيم مقام ضمير ربكم للايذان بان

تخصيص البعض بالخير دون البعض منا سبا للالوهية كما ان انزال الخير على العموم مناسب للربوبية لا يجب عليه شيء وليس لاحد عليه حق مستفاد من

من قوله من يشاء ففيه رد لما ذهب عليه المعتزلة فانهم اوجبوا عليه تعالى اشياء منها اللطف وفسروه بانه التي الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة

ويبعده عن المعصية من غير ان يبلغ حد الالجاء كبعثة الانبياء ومنها ما هو الاصلح للعبد في الدنيا ومنها الثواب على الطاعة فانهم يقولون

ان العبد مستحق على الله بالطاعة ويحتج عليهم هذه الاية فانه تعالى علق رحمته بمشيئته وقوله تعالى والله ذو الفضل العظيم حجة لنا عليهم

ايضا لان الفضل هو الذي يعطي ما ليس عليه لان الذي يعطي ما عليه قاض لا متفضل اشعار بان النبوة اي الاستنباء من الفضل كما يدل عليه قوله تعالى

ان فضله كان عليك كبيرا ووجه الاشعار انه جعل هذه الآية تذييلا لما سبق عليها وتاكيدا له وقد علم ان الخير والرحمة المذكورة فيه تتناول
للنبوة فلما كان جميع ما نزل عليهم من الخير والرحمة فضلا له تعالى لزم ان يكون النبوة بعضا من الفضل ايضا اذا فسر الخير بالوحي فالاشعار ظاهر
واذا فسر بالعلم والنصرة فلا وان حرمان بعض عباده ليس لضيق فضله بل للمشيئة وما عرف فيه من حكمة كما قال الله اعلم حيث يجعل رسالته
ما ننسخ من آية او ننسها انتظام هذه الآية بما قبلها انه تعالى قال والله ذو الفضل العظيم ثم بين بهذه الآية ان من جملة فضله نسخ
الآية بخير منها او مثلها رحمة على هذه الامة ويمكن ان يقال انه تعالى لما اخبر المسلمين ان اضدادهم لا يحبون ان ينزل عليهم من خير من ربهم
بين ان من جملة الخير المنزل ما نزل بعد النسخ والآية تدل على ان الناسخ هو الله تعالى ويسمى الخطاب الشرعي ناسخا تجوزا في الاسناد بناء على ان
النسخ يقع به نزلت لما قال المشركون او اليهود الا ترون الى محمد يأمر اصحابه بامر ثم ينهاهم عنه ويأمر بخلافه فيريدون به الطعن في الكلام
وتوهين عزيمة من اراد الدخول فيه والكفرة لا يعرفون تبدل المصالح الا يرون ان الطبيب المباشر لاصلاح البدن يغير الاغذية والادوية
بحسب اختلاف الامزجة والازمنة فالرب العليم الحكيم والانبياء المباشرون لاصلاح النفوس يغيرون الاعمال الشرعية والاحكام الخلقية
التي هي للنفوس بمنزلة العقاقير والاغذية للابدان فكما ان الشيء يكون دواء للبدن في وقت ثم يكون داء في وقت آخر كذا الاعمال
والاخلاق قد تكون مصلحة في وقت ومفسدة في وقت آخر والنسخ في اللغة لمعنيين احدهما ازالة الصورة عن الشيء واثباتها في غيره
سواء كانت الصورة المثبتة صورة المثبت او صورة غيره الثاني ظاهر والاول كنسخ الظل من اضافة المصدر الى المفعول الشمس
فانها تزيل الظل وتكون بدلا عنه وقائمة مقامه فان قلت المتبادر من العبارة ان يكون اللفظ حقيقة في نسخ الظل وقد قال في الاساس ومن المجاز
نسخت الشمس الظل والشيب الشباب قلت مدلول العبارة كون اللفظ حقيقة في الازالة المطلقة فيكون مجازا اذا اريد به الازالة الخاصة
بخصوصها وثانيهما النقل من محل الى آخر ومنه التناسخ وهو القول بان النفوس تنتقل من هيكل الى هيكل فان كانت محسنة انتقلت الى
هيكل تتنعم فيه وان كانت مسيئة فالى هيكل تعذب فيه ثم استعمل النسخ لكل واحد منهما قال المحشي الظاهر المتبادر ان يكون كل
منهما للمعنيين اعني الازالة المذكورة والنقل وليس كذلك بل لازالة الصورة واثباتها لان قوله كقولك نسخت الريح الاثر مثال لمجرد
ازالة الصورة عن الشيء من غير اثباتها في غيره وقوله ونسخت الكتاب مثال لمجرد اثبات صورة الشيء في غيره من غير ازالتها عنه فعلى هذا كان المناسب
تقديم قوله والنقل على ازالة الصورة او تأخيره عن باب الاستعمال ونسخ الآية لما كان النسخ بالنظر الى الله تعالى بيان مدة الحكم وان كان
بالنظر الى العبد تبديلا وكان المقصود ههنا بيان معناه بالنظر اليه تعالى قال بيان انتهاء التعبد اي التكليف بقراءتها ثم لما لم يكن
المبين انتهاء نفس الحكم الذي هو الخطاب الازلي بل اثره المتعلق بالمكلفين عرفه بما ذكر ولم يقل انتهاء الحكم او الحكم المستفاد منها

مطلب في بيان النسخ ووجه تسميته

عند نفيهما او بهما جميعا فيه اشارة الى الاقسام الثلثة للنسخ وانساؤها اذهابها عن القلوب روى الامام الواحدي باسناده
ان رجلا من الانصار قام جوف الليل يريد ان يفتتح سورة قد كان دعاها ولم يقدر منها على شيء الا على بسم الله الرحمن الرحيم
فاتى باب النبي ع م حين اصبح ليسأل النبي ع م عن ذلك ثم جاء آخر وآخر حتى اجتمعوا فسأل بعضهم بعضا ما جمعهم فاخبر
بعضهم بعضا بشأن تلك السورة ثم اذن لهم النبي ع م فدخلوا فاخبروه وسألوا عن السورة فسكت ساعة لا يرجع اليهم شيئا ثم
قال نسخت البارحة من صدور كل شيء كانت فيه وما شرطية جازمة لننسخ منتصبة به اي بننسخ على المفعولية كقوله تعالى ايا
ما تدعوا ولا امتناع في كون كل منهما عاملا في الآخر لاختلاف الجهتين وجواب الشرط نأت بخير منها ومن آية في موضع النصب على التمييز والمميز
والتقدير اي شيء ننسخ من آية وقرأ ابن عامر ننسخ من انسخ الشيء يعني من باب الافعال وحذف المفعول فاما للقصد الى نأمر
بالجزم لانه تفسير المجزوم او جبريل بنسخها محمول على حذف المضاف اي باعلام نسخها اذ ليس في وسعها نسخها حقيقة او لوجدانه
على صفة كاحمدته اي وجدته محمودا وابخلته اي وجدته بخيلا كما قال او نجدها بالجزم ايضا منسوخة وانما نجده كذلك
لنسخه اياه فكان معنى قراءة ابن عامر كمعنى قراءة من قرأ ننسخ بفتح النون تتفقان في المعنى وان اختلفا في اللفظ كذا في الوسيط
وابن كثير وابو عمرو ننسأها بفتح النون والسين وبالهمزة المجزومة اي نؤخرها من النسأ بمعنى التأخير اي نؤخرها ونتركها في اللوح
فلا ننزل وقيل اي نؤخرها عن النسخ الى وقت معلوم وقد تقرر في الاصول ان المجمل وان لم يجز ان يؤخر بيانه عن وقت الحاجة الى الفعل
الا انه يجوز ان يؤخر عن وقت الخطاب بدليل قوله تعالى ثم علينا بيانه امره اولا بان يتبع قراءة ما قرأ عليه بلسان جبريل ع م
ويكررها الى وقت ترسخ في ذهنه ثم ذكر بيان ما اشكل عليه من معانيه بكلمة ثم فعلم ان البيان يجوز ان يكون متراخيا عن وقت
الخطاب الى الوقت المقدر له وقرئ ننسها بنقل نسي الى باب التفعيل فيتعدى الفعل به الى مفعولين والتقدير اي ننس احدا
اياها وتنسها على بناء الفاعل وخطاب الرسول ع م اي انت وتنسها على البناء للمفعول والخطاب له ع م ايضا وننسكها
على بناء المتكلم مع الغير من الانساء باظهار المفعولين **نأت بخير منها او مثلها** قال الامام فيه قولان احدهما انه اخف
والثاني انه الاصلح لمن كلف والثاني اولى لانه تعالى يصرف المكلف على مصالحه لا على ما هو اخف على طباعه فان قيل لو كان
الثاني اصلح من الاول لكان الاول ناقص الصلاح فكيف امر الله تعالى به قلنا الاول كان اصلح من الثاني بالنسبة الى الوقت
الاول والثاني على عكس الاول اي بما هو خير للعباد يعني ان تفضيل تفاضل الآيات بعضها على بعض ليس بحسب انفسها
لان الآيات كلها كلام الله فلا يتأتى فضل بعضها على بعض في نفسها من حيث انه كلام الله تعالى بل التفاضل في الآيات انما هو بحسب

قيل الفرق بين بدل الانساء والنسخ ان الثاني له تعلق بالمنسوخ في الجملة دون الاول منه

ما يحصل منها للعباد في النسخ اي في الدنيا ان كان البدل اخف ويدخل فيه النسخ لا الى بدل وسياتي التفصيل فيه والثواب اي في الاخرة ان كان اثقل

فقول المص في النفع والثواب ليشمل ما هو الاخف والاثقل في الجواز الخيرية في النفع وفي الثاني في الثواب اذ افضل الاعمال احمزها او مثلها في الثواب

ان كان البدل مساويا ولم يذكر المص النسخ ايضا لعدم الفائدة في النسخ والاتيان بالمثل في النفع والثواب ولم يعكس لان المقصود من النسخ هو النفع

فيلزم ان يكون البدل انفع من المنسوخ وان تساويا في الثواب كالقبلة التي كانت الى بيت المقدس ثم حولت الى الكعبة فان السجود اليها والى سائر

النواحي مساو في صحة العمل والثواب وقرأ ابو عمرو بقلب الهمزة الفا اي همزة ننسأ اذ كل همزة ساكنة تقلب الحرف يجانس حركة ما قبلها

الا ان يكون سكونها للجزم فح لا يجوز القلب الم تعلم فيه الهمزة فيه للتقرير معناه قد علمت ان الله على كل شيء قدير لا يعجزه شيء

فيقدر على النسخ والاتيان بمثل المنسوخ وبما هو خير قيل الخطاب لمحمد عم وقيل لليهود بدليل قوله ام تريدون وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير

والصحيح انه خطاب للمؤمنين على انه يتضمن الوعد لهم بالولاية والنصرة كذا في التيسير وقال بعض المتأخرين الخطاب لكل احد كما

ونسخ ما يؤيده قريبا وبعيدا

والآية دلت على جواز النسخ رد على من قال ان هذه الآية لا تدل على جواز النسخ لانها شرطية وصدقها لا يتوقف على صدق الطرفين كقوله

قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين اذ الاصل اختصاص ان الشرطية وما يتضمنها كمن ما الشرطية المستعملة هنا ومن الشرطية

بالامور المحتملة فيجب الابقاء على الاصل ما لم يصرف عنه صارف فظهر الجواب عن التمثيل بالآية المذكورة لوجود صارف البرهان القاطع

هناك وتأخير الانزال عطف على قوله جواز اي الآية دلت ايضا على تأخير الانزال بالمعنى المذكور على ما دلت عليه قراءة ننسأها

وانما لم يذكر الانساء لانه في معنى النسخ باعتبار ان الآية فيهما كانت نازلة معمولة فارتفعت في الاول ببيان انتهاء التعبد وفي

الثاني بالانساء بخلاف التأخير وذلك اي انما دلت الآية على الامرين اي جواز النسخ وتأخير الانزال لان الاحكام شرعت

والآيات نزلت لمصالح العباد وتكميل نفوسهم فضلا من الله ورحمة لا وجوبا عليه وذلك اي شرع الاحكام ونزول الآيات

يختلف باختلاف الاعصار والاشخاص كاسباب المعاش من الغذاء والدواء واللباس وغيرها فان النافع في عصر

قد يضر في غيره اما في صورة النسخ فان النافع في الزمان الاول كان الحكم المنسوخ وهو بعده مضر والنافع بعده

هو المأتي به والحكم الاول مضر واما في صورة التأخير فان النافع في الزمان الاول كان ~~الحكم المنسوخ وهو بعده مضر~~ و

التأخير وعدم الانزال على التوقيف وفي الثاني انزال البدل قال بعض المتأخرين معترضا على المص كان هذا القائل غافل

عن قوله تع فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وعن دلالته على ان النسخ قد يكون غضبا على قوم

ثم ان قولهم لكيلا يخلف الاستثناء المنقول عن ان النسخ قد يكون قبل العمل بالمنسوخ اقول الكلام هنا في النسخ الذي يكون بالاتيان بالخير

او المثل كما هو المدلول من الآية وما ذكره القائل من الآية ليس مما نحن فيه كما قال الله تع ذلك جزيناهم ببغيهم فالمص

ليس بغافل عن الآية التي اورد هذا القائل وعن دلالتها على ان النسخ قد يكون غضبا على قوم ثم ان قوله مبناه غفول عن ان النسخ

قد يكون قبل العمل بالمنسوخ غفول عما ذكره المص في سورة الصافات واحتج به من جوز النسخ قبل وقوعه فانه عم كان مأمورا بالذبح

لقوله افعل ما تؤمر ولم يحصل وفيما ذكره المص هناك اشارة الى ان كون النسخ قبل العمل اختلافي على ان ما ذكره المص هنا بناء

على الغالب او على تقدير العمل واحتج بها من منع النسخ بلا بدل فان قوله نأت بخير منها او مثلها يقتضي البدل او بدل اثقل من الاول

فان كلا من الخيرية والمثلية ينافي الاثقلية ومن نسخ الكتاب بعطف على قوله النسخ اي واحتج بها ايضا من منع نسخ الكتاب بالسنة

كالشافعي فان الناسخ هو المأتي به بدلا مستفادا من الاسناد الى الله والسنة ليست كذلك اي بدلا اما اولا فلانها ليست مما اتى به الله

واما ثانيا فلانها ليست خيرا من الآية وهو ظاهر ولا مثلا لها لانه مجزوم بها والكل ضعيف اما الاول فلان قوله نأت بخير منها

او مثلها لا يقتضي البدل لانه عبارة عن حكم مستلزم لتبديل الحكم الاول وبيتين لانتهائه وكون المأتي به خيرا او مثلا لا يقتضي

ذلك بل كونه اصلح من الاول وكذا الخيرية والمثلية لا ينافي الاثقلية ولا يقتضي الخفة بل الاصلحية وفي صورة انتفاء البدل وثبوت

الاثقلية يثبت الاصلحية اذ قد يكون مجرد عدم الحكم في الصورة الاولى او الحكم الاثقل في الثانية اصلح للعباد من وجود

الحكم الاول والحكم الاخف اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الاثقل اكثر ثوابا والنسخ قد يعرف بخبره جواب عن سند

الامر الثالث وهو قوله فان الناسخ هو المأتي به الخ ولما لم يكن الجواب عن سند المنع جوابا عن المنع رجع الى جواب اصل المنع حيث

قال والسنة مما اتى به الله لانه عم ما ينطق عن الهوى ففيه وجه ضعف الوجه الثالث ببيان بطلان دليله الاول ثم شرع

في بيان بطلان دليله الثاني حيث قال وليس المراد بالخير والمثل ما يكون كذلك في اللفظ بل في الحكم فيجوز ان يكون الحكم

المستفاد من السنة خيرا من حكم الآية المنسوخة او مثلها وان لم يكن كذلك في اللفظ والبلاغة والمعتزلة عطف على قوله

من منع اي واحتج المعتزلة بهذه الآية على حدوث القرآن وكونه مخلوقا فان التغير بان يكون بعضه ناسخا وبعضه منسوخا

والتفاوت بان يكون بعضه خيرا من بعض من لوازمه والمراد بالوازم هي التوابع الحاصلة للقرآن والقائمة به فيكون محلا

للحوادث فيكون حادثا واجيب بانهما اي التغير والتفاوت من عوارض الامور اي الالفاظ المتعلقة بالمعنى اي الكلام النفسي القائم

بالذات القديم تعالى وحدوث الالفاظ لا ينافي قدمه والالفاظ حادثة عندنا ايضا دون الكلام النفسي وهو الذي نقول

بقدمه قال المحشي فعلى هذا لا حاجة لنا الى هذا الجواب عن استدلالهم باذ لا انهم انما يدعون حدوث الالفاظ ولا نخالفهم فيه

فانهم يعرفون

ولا يتعرضون لحدوث الكلام النفسي ليحتاج الجواب عن استدلالهم بما ذكر لانهم انما يدعون حدوث الحادث وانما يحتاج الى الجواب عما ذكر الحنابلة
لكن يفيد هذا الطريق اقول جوابنا بهذا الوجه توضيح للمقام وتحقيق للمرام اذ حاصله انا نقول لهم انكم ان اردتم بان الآية تدل على
حدوث الكلام النفسي فلا نسلم دلالتها عليه وان اردتم انها تدل على حدوث الكلام اللفظي فلا يضرنا لانا نقول بحدوثه ولما اجابوا في استدلالهم
احتيج الى الجواب الم تعلم قال صاحب الكشاف فهو يملك اموركم ويدبرها ويجريها على حسب ما يصلحكم وهو اعلم بما يتعبدكم به من ناسخ ومنسوخ والمي
لما لاح له ان كلامه لا يتضح حق الاتضاح الا اذا كان الخطاب للنبي ظاهرا وللامة حقيقة قال الخطاب للنبي عم والمراد هو وامته لقوله
وما لكم وسيجيء بعد فانه يعم الكل والاستفهام ح للتقرير اقول بين هذا الكلام وبين ما نقلناه من التيسير نوع مخالفة على ان
موضع البيان ما تر وانما افرده لانه اعلمهم ومبدأ علمهم اي لا احد من الامة اعلم منه وانما علم غيره منه فكون علمه اشمل واقدم افرده بالذكر
وخصه بالخطاب ان الله كلمة ان مع اسمها وخبرها منصوب المحل على المفعولية بالم تعلم فان الجلالة اسمها له الجار مع المجرور خبر مقدم
لمبتداء مؤخر وهو ملك وهو مضاف الى السموات جمع لاختلاف طبايعهن والارض عطف على السموات والمبتداء مع خبره
خبر ان وتخصيص السموات والارض بالذكر لكونهما اعظم المصنوعات واعجبها شانا ولكونهما منتهى علم الخلق من جملة المصنوعات من
حيث الظاهر والا فله ملك الدنيا والآخرة والملك انما يعنى الملوك كما يقال هذا ملك فلان اي مملوكه وقيل الملك تمام القدرة وقيل يعني قوله
له ملك السموات والارض انها له مع بالايجاد وقيل الملك السلطان ونفوذ الامر والارادة والمعنى مال اليه حيث قال يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
من النسخ وغيره وهو اي الم تعلم الثاني كالدليل على قوله ان الله على كل شيء قدير كانه قيل هو على كل شيء قدير اذ له ملك السموات
والارض او على جواز النسخ كانه قيل اذا علمتم ان ملك السموات والارض له لا لغيره فكيف يستبعد منه ان يحكم فيكم بما يشاء
ويتعبدكم بما يريد ولذلك اي لكونه كالدليل ترك العاطف لكمال الاتصال وتلخيص معنى الآية انهم لما انكروا النسخ نبههم
الله ينقل عباده من حكم الى حكم على ما يرى من مصالحهم ابتدء ذكر بانه لا يعجزه شيء اذ هو قادر على كل شيء وما لكم له وما لكم
عطف على موضع ان الله له ملك السموات والارض من دون الله في موضع نصب على الحال لتقدمه على الموصوف وهو
ولي او نصير نحو حشا في قول الشاعر لعزة موحشا طلل قديم من ولي في موضع رفع بالابتداء وما لكم خبره او مرفوع بلكم
على راي الاخفش فانه لم يشترط الاعتماد وعلى التقديرين من زائدة والولي فعيل من ولي اذا جاوز ولصق ولا نصير
فعيل من النصر وهو ابلغ من ناصر وقيل الولي بمعنى القريب والصديق وقيل بمعنى الوالي اي قيم الامور قال الراغب قوله
وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير اذا تصور خطابا للكفار كان وعيدا لهم واذا تصور خطابا للمؤمنين اقتضى تسكينا لهم

فاذا اعتبرتهما فالمعنيان فيهما موجودان وقد قال البعض من تصدى لتحشية الكتاب والكرما لما قال الاخير وحمل الامة في قوله والمراد هو وامته على
امة الدعوة اقول قد تقرر عند العلماء ان الخطاب للكفار انما يكون بطريق الغضب وسوق الكلام يشعر باللطف فكيف يكون خطابا للكفار
فالمراد بالامة امة الاجابة وانما هو اي الشان الذي يملك اموركم فيه اشارة الى وجه ارتباط هذه الآية بما قبلها ورد القول من قال ان قوله
وما لكم من دون الله نازل على اثر نوازل لم تذكرها هنا لانه لا يليق بما قررته هو به من آية النسخ ويجريها على ما يصلحكم اقول هذا التفسير
يوافق اصول المعتزلة فالاصلح ان يقول على مقتضى حكمته والفرق بين الولي والنصير اشارة الى فايدة الجمع بين الولي والنصير مع كونهما متقاربين في المعنى
ان الولي قد يضعف عن النصرة يعني انه بالنظر الى معنى اللفظ كذلك ولا يلزم منه ان يكون بالنظر اليه تع كذلك والنصير قد يكون اجنبيا عن المنصور
فبينهما عموم من وجه فانهما يجتمعان في القريب الناصر ويوجد الولي دون النصير في القريب العاجز عن النصر ويوجد النصير دون الولي
في الاجنبي الناصر فاذا عرفت الفايدة فلا تكرار في الجمع بينهما ام تريدون ان تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ام معادلة
للهمزة في الم تعلم اي متصلة وهي ما تجيء بعد الهمزة والمجموع بمعنى اي لطلب التعيين كما في قوله تع قل اتخذتم عند الله عهدا ام تقولون على
الله ما لا تعلمون فقد ذكر وعلى تقدير كونها متصلة يكون الآية مرتبطة بآية ما ننسخ ووجه الارتباط انه تع لما رد على اليهود طعنهم في النسخ بيان
ان الله حكيم يراعي مصالح العباد فيما شرعه من الاحكام ونسخه اشار الى تقبيح فعل آخر منهم او من اهل ذلك العصر كانه قال اي الم تعلموا انه مالك الامور قادر على
الاشياء كلها يأمر وينهى كما اراد ام تعلمون وتقترحون بالسؤال كما اقترحت اليهود على موسى عم الاقتراح هو السؤال من غير روية روي ان المسلمين كانوا
يسألون النبي عم عن امور لا خير لهم في البحث عنها كما سأل اليهود موسى عم عن امور لا خير لهم في البحث عنها وستسمع بعض التفصيل وفي العبارة
اشارة الى ان ما مصدرية في موضع المفعول المطلق كما في تفسير الكواشي وقال التفتازاني الانسب ان ما موصولة وكما في موضع النصب ليسألون
اي كالاشياء التي سئلها موسى وذلك لان الانكار عليهم انما هو لفساد المقترحات وكونها في العاقبة وبالا عليهم او منقطعة فيكون بمعنى بل والهمزة
والمراد ان يوصيهم بالثقة به وترك الاقتراح عليه وانما ذكر التوصية بلفظ ام المنقطعة بمعنى بل والهمزة الانكارية للمبالغة في النهي حتى
كانهم كانوا بصدد الارادة فنهوا عن الارادة فضلا عن السؤال يعني ان من شان العاقل ان لا يتصدى لارادة ذلك وقوله تع كما سئل
بلفظ المبني للمفعول ترشيح لهذا المعنى يعني ان من يسأل مثل هذا السؤال حقيق بان يصان عن ذكره المقال والا فالمناسب ان يشبه سؤالهم
بسؤال قومه او سؤال نبينا بسؤال موسى على صدر المبني للمفعول والاقتراح مرتبطة بآية ما ننسخ ايضا الا ان الكلام الذي يتم الاضراب
عنه ينتهي عند قوله ولا نصير فيرد على اليهود طعنهم في النسخ وحملهم على الاقرار بقوله الم تعلم ثم انكر عليهم فيما اقتضوا به من السؤال
بابلغ طريق حيث نزلهم منزلة من اراد الاقتراح فانكر عن ارادته فضلا عن مباشرة نفسه وعلى التقديرين يراد حملهم على الثقة بالله

مطلب بيان الولي والنصير

وبما نزل عليهم من القرآن وساير المعجزات قيل نزلت في اهل الكتاب حين سألوا ان ينزل الله عليهم كتابا من السماء اعلم ان العلماء اختلفوا في ان
اي اليهود
المخاطبين بقوله تع ام تريدون من هم فقال قوم هم المؤمنون واستدلوا عليه من وجوه الاول انه تع قال في آخر الآية ومن يتبدل
الكفر بالايمان وهذا الكلام لا يصح الا في حق المؤمنين الثاني ان قوله ام تريدون يقتضي معطوفا عليه وهو قوله لا تقولوا راعنا فكانه قال
وقولوا انظرنا واسمعوا فهل تفعلون كما امرتم ام تريدون ان تسألوا رسولكم الثالث ان المسلمين كانوا يسألون محمدا عم عن امور لا خير لهم في البحث
عنها ليعلموها كما سأل اليهود موسى عم ما لم يكن لهم خير عن البحث عنه الرابع انه سأل قوم من المسلمين ان يجعل لهم ذات انواط كما كان للمشركين وهي
شجرة كانوا يعبدونها ويعلقون عليها المأكول والمشروب كما سأل موسى ان يجعل لهم الها كما لهم الهة وقيل في المشركين لما قالوا لن نؤمن لرقيك اي لن
نصدقك لارتقائك في السماء حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه تفصيله ان عبد الله بن امية المخزومي اتى رسول الله عم في رهط من قريش فقال
يا محمد ما او من بك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا او تكون لك جنة من نخيل وعنب او يكون لك بيت من زخرف او ترقى في السماء بان تصعد فيها
ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا من الله الى عبد الله بن امية ان محمدا رسول الله فاتبعوه وقال له بقية الرهط فان لم تستطع فأتنا
بكتاب جملة واحدة فيه الحلال والحرام والحدود والفرائض كما جاء موسى الى قومه بالالواح من عند الله فيها كل ذلك فنؤمن بك عند ذلك فانزل
الله تع ام تريدون ان تسألوا محمدا ان يأتيكم بالآيات من عند الله كما سئل السبعون فقالوا ارنا الله جهرة وقال قوم آخرون المخاطبون
هم اليهود قال الامام هذا القول اصح لان هذه السورة من اول قوله يا بني اسرائيل اذكروا انما هي حكاية عنهم ومحاجة معهم ولانه جرى ذكر
اليهود وما جرى من ذكر غيرهم ولان المؤمن بالرسول لا يكاد يسأله ما اذا سأله كان متبدلا كفرا بالايمان ورد على قوله وما جرى من ذكر غيرهم
بقوله تع يا ايها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا والمصنف اختار كون المخاطبين المؤمنين حيث قال قيل في الموضعين ومن يتبدل الكفر
بالايمان فقد ضل سواء السبيل ومن ترك الثقة بالآيات البينات وشك فيها عطف تفسيري لان ترك الثقة بالآيات شك فيها واقترح
البينة
غيرها فقد ضل الطريق المستقيم والظاهر ان المصنف اختار كون المخاطبين المؤمنين اذ فسره بما ذكره فانه توصية لهم بالثقة وترك الاقتراح
فانما عبر عن ترك الثقة بتبديل الكفر بالايمان تجوزا وتعبيرا من الشيء بما يؤول اليه ولهذا قال حتى وقع في الكفر بعد الايمان فان الوقوع
في الكفر بعد الايمان انما يتصور في المؤمنين ومعنى الآية من قوله ام تريدون الى قوله سواء السبيل لا تثقوا ولا تقترحوا فتضلوا وسط السبيل
فان النهي عن الاقتراح هو معنى قوله تع ام تريدون وما بعده هو معنى التذييل اي ادى بكم الضلال الى البعد عن المقصد وتبديل
الكفر بالايمان ولما كان التذييل المذكور في الآية شرطية حاكمة بان اقتراح المؤمن كفر مستلزم للضلال وهو ليس بكفر في نفسه و
ليس الكفر مستلزما للضلال بل هو نتيجة الضلال ومؤداه غالبا احتاج الى بيان معنى الآية وقوله ومن يتبدل من ابدل وانا [illegible]

انما قال [illegible]

بما ذكرناه من ان المراد بطريق المخاطبين هم المؤمنون ود كثير من اهل الكتاب نوع ثالث من قبايح اليهود يعني احبارهم روي ان فنحاص بن
اي تمنى واحب
عازورا وزيد بن قيس ونفرا من اليهود قالوا لحذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر بعد وقعة احد الم تروا ما اصابكم ولو كنتم على الحق ما هزمتم
فارجعوا الى ديننا فهو خير لكم وافضل ونحن اهدى منكم سبيلا فقال عمار كيف نقض العهد فيكم قالوا شديد قال فاني قد عاهدت
ان لا اكفر بمحمد ما عشت فقالت اليهود اما هذا فقد صبأ اي خرج عن ديننا بحيث لا يرجى منه الرجوع اليه ابدا وقال حذيفة رضه
واما انا فقد رضيت بالله ربا وبمحمد نبيا وبالاسلام دينا وبالقرآن اماما وبالكعبة قبلة وبالمؤمنين اخوانا ثم اتيا رسول
الله صلى الله عليه وسلم واخبراه فقال اصبتما خيرا وافلحتما فنزلت وقوله عم اصبتما خيرا يجوز ان يكون خبرا وان يكون دعاء
لو يردونكم ان يردوكم فسر لو بان وعلله بقوله لان لو تنوب عن ان في المعنى اي في افادة ما تفيده كلمة ان من المعنى في جعل
الفعل بمعنى المصدر دون اللفظ اي لا في اثرها اللفظي وهو نصب الفعل قال المحشي ولهذا لم يجزم اوقع اخطأ في الجزم
بالجزم لان مراد المصنف عدم عمل لو عمل ان لا عدم العمل نفسه من بعد ايمانكم من بعد كونكم مؤمنين كفارا مرتدين وهو حال من ضمير
المخاطبين قال بعض المتأخرين او مفعول ثان على ان يضمن يرد معنى يجعل اورد جواز التضمين في كل موضع محل البحث حسدا
علة ود اي ود كثير منهم ذلك من اجل الحسد اذ الرسل كانوا من بني اسرائيل وكانوا بذلك متفاضلين على ساير الناس فلما
جاء رسول الله عليه الصلوة والسلام من نسل اسمعيل عرفوه وكفروا به بعد معرفتهم اياه حسدا وحذرا من زوال رياستهم
وما يعود اليهم من اتباعهم السفلة من عند انفسهم ولما كان الظاهر تعلق من عند انفسهم بحسدا اوجب بيان الاستدراك
اذ الحسد لا يكون الا من عند الانفس دفعه بوجهين الاول منع التعلق به والثاني تسليمه وتأويله حيث قال يجوز ان يتعلق
بود قال المحشي فان الظرف لغو ومن للابتداء اذ الود مبتداء من عند انفسهم والمعنى ما افاده بقوله اي تمنوا ذلك
من عند انفسهم وتشهيهم فيه اشارة الى ان فيه تعبيرا عن الشهوة والهوى بالنفس لكونها امارة بالسوء لا من قبل التدين
عطف تفسيري
والميل مع الحق اذ ودهم ذلك بعد ما تبين الحق او بحسدا عطف على قوله بود قال المحشي فالظرف مستقر صفة له اي
اي حسدا بالغا منبعثا من اصل نفوسهم اوله به ليكون مفيدا اذ حسدهم لا يكون الا من عند انفسهم اوقع ان الظرف
المستقر ما يكون متعلقه مقدرا فكيف يكون هذا ظرفا مستقرا مع ان متعلقه وهو حسدا مذكور واعترض على الوجهين
بان قول النحويين هذا الجار متعلق بهذا الفعل يريدون به ان العرب وصلته به واستمر سماع ذلك منهم فعلى هذا
لا يصح ان يقال قوله من عند انفسهم متعلق بود او بحسدا لان كل واحد منهما لا يوصل بكلمة من فلا يقال وددت

من فلان ولا حسد تك من فلان بل تمنيا لحسد تد على كذا ود ونه فتعين ان يكون متعلقا بمحذوف يكون وصفا للمصدر ودا او وصفا
لحسدا اي ودًّا كاينا من عند انفسهم او حسدا كاينا من عند انفسهم واجيب بان قوله يتعلق بود او بحسدا معناه انه معمول لمعمول
احد العاملين فكان معمولا له بطريق الافضاء فان القول بافضاء عمل الفعل الى معمول معموله شايع اقول هذا ما ذكر من الجواب
وان كان يدفع الاعتراض المذكور على الوجهين ويدفع ايضا ما ذكرناه آنفا لكن يرد ان الظرف ح يكون مستقرا البتة فاوجب جعله
باعتبار تعلقه بود لغوا وباعتبار تعلقه بحسدا مستقرا وان القول بافضاء عمل الفعل الى معمول معموله شايع لكن اعتبار تعلق الجار بعامل العامل
غير شايع بل غير واقع بل غير معقول فالاحسن ان يحمل قول المص يجوز ان يتعلق بودا وبحسدا على التعلق بحسب المعنى لا على التعلق بحسب الاعراب اذ تعلقه بحسب الاعراب كما في
كما قرره المعترض واستعمال التعلق بهذا المعنى شايع وكلام المص في تفسير المعنى ظاهر فيه فالظرف مستقر البتة فلا ورود للاعتراض اصلا ولا حاجة الى
جوابه البعيد عن الاستعمال والاصطلاح من بعد ما تبين لهم الحق بالمعجزات والنعوت المذكورة في التورية قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
ولما كان تحقق اليهود حسدا لم يمكن ازالته فرع الله تع بالفاء فاعفوا واصفحوا العفو ترك عقوبة المذنب والصفح ترك تثريبه وهو التعيير ولا استقصاء
وليس المراد بهما الرضا بفعلهم لانه كفر والله تع لا يامر به بل المراد بهما اما ترك المقابلة بذكر مساويهم وحسن الاستدعاء من النصح والاشفاق حتى
يأتي الله بامره الذي هو الاذن في قتالهم وضرب الجزية عليهم روي ان الصحابة رضي الله عنهم استاذنوا رسول الله عم في ان يقتلوا هؤلاء
اليهود الذين كفروا بانفسهم ودعوا المسلمين الى الكفر فنزلت او قتل قريظة واجلاء بني النضير فلما نزل الاذن امر بالقتل ووضع الجزية وحكم في بني
قريظة بالقتل والسبي وفي بني النضير بالاجلاء والنفي وعن ابن عباس انه منسوخ باية السيف اي بقوله تع قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله
الى قوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وفيه نظر اذ النظر للامام اذ الامر اي الامر بالعفو والصفح غير مطلق بل هو معلق بغاية حيث قيد
بقوله تع حتى يأتي الله بامره اي يأتي امره والحكم المقيد بتابيد او توقيت لا يصح نسخه والنسخ لا يكون الا في الحكم المطلق واجاب الامام عن نظره
بان الغاية التي يتعلق بها الامر اذا كانت لا تعلم الا بالشرع لم يخرج ذلك الوارد من ان يكون ناسخا ويجري مجرى ان يقال [illegible] فاعفوا واصفحوا
الى ان انسخه عنكم كما ان الكتب السالفة كان منتهيا بارسال نبينا عم وكان ظهوره ناسخا والحاصل ان هذا القدر من التقييد لا ينافي النسخ وانما
ينافيه التقييد بمعين يعين وقت الحكم الحلول وقوله تع حتى يأتي الله بامره لا يعين وقت العفو فيكون الامر بالعفو والصفح في حكم المطلق فيجوز نسخه
قال المحشي كان المجيب لم ينظر في كتب الاصول فان المسطور فيها ان الاطلاق يجب ان يكون بحيث يفهم منه التابيد حتى انه انكر النسخ حين قال
ان الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة المتاخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى عم وعيسى عم بشرا بشرع محمد عم واوجبا الرجوع
اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثاني ناسخا اجيب عنه بانا لا نسلم ان بشارة موسى وعيسى عليهما السلام بشرع النبي عم

واوجبا الرجوع اليه يقتضيان توقيت احكام التورية والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا او مقررا لحكم التورية لا لزوم
التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التابيد فتبديلها يكون نسخا ولم يجب بان هذا القدر من التقييد لا ينافي النسخ فتدبر اقول قد تبين
ووجدنا ان عدم الجواب بذلك لا يدفع صحة كونه جوابا في نفس الامر وكلام الراغب يدل على صحة القول بالنسخ وعدمه حيث قال وهذا
الخلاف يرجع الى اختلاف نظريه وذلك ان كل امر ورد مقيدا بانتهاء ما معين او غير معين فورود الامر بخلافه يصح ان يقال هو نسخ انه رفع
الاول ويصح ان يقال انه ليس بنسخ لان النسخ يكون في الامر المطلق واعلم ان الطيبي اختار كونه نسخا وقال ويؤيده حكم التورية والانجيل
لانه ذكر فيهما ان انتهاء مدة الحكم بهما ارسال النبي الامي كقوله تع الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في
التورية والانجيل فكان ظهوره عم نسخا واخذ بعض المتاخرين كلامه هذا وعده لنفسه فضلا وللمص ردا فان قيل هذه السورة
مدنية والامر بالقتال كان سابقا فما معنى الامر بترك القتال قلنا ان هذا امر بترك قتال هؤلاء على الخصوص لانهم كانوا معاهدين
ومعنى قوله حتى يأتي الله بامره هو ما ذكرناه من الحكم بقتل هؤلاء واجلاء هؤلاء كذا في التيسير اقول هذا يخالف ما ذكره المص
من انه منسوخ باية السيف ان الله على كل شيء قدير فيقدر على الانتقام منهم فيما لو وجد ارتباط هذه الاية بما قبلها ودفع لان
يسبق الى الوهم ان ذلك التوقف لعدم القدرة على الانتقام واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة عطف على فاعفوا كانه امرهم بالصبر
على اذى الكفار والمخالفة لهم قال المحشي المتنادين من قوله تع فاعفوا واصفحوا اقول ما ذكره محل منع والتجاء اي الالتجاء الى الله
بالعبادة لله بالصلوة والبر بالفقراء بالزكوة في كلامه نشر في التفسير على ترتيب المعتبر وما تقدموا لانفسكم من خير كصلوة
او صدقة انما اورد كاف التشبيه اشارة الى ان المراد ملازمة طاعة الله تع من الفرائض والواجبات والتطوعات فان الخير يتناول اعمال
البر كلها الا انه خص من بينها اقام الصلوة وايتاء الزكوة بالذكر تنبيها على عظم شانهما وعلو قدرهما عند الله تع كما تقرر في اوايل السورة
وفي لفظ التقدم اشارة الى ان المقصود الاصلي في جميع ما انعم الله تع به على المكلفين في الدنيا ان يقدموا الى معادهم كما جاء في الحديث ان
العبد اذا مات قال الناس ما خلف وقالت الملائكة ما قدم وقرئ تقدموا من اقدم تجدوه عند الله ما لكلمة شرط ولذلك جزم
تقدموا وحذف النون منه لذلك وتجدوه جزاؤه وهو مجزوم به وحذف نونه لذلك اي ثوابه جعل ثواب الفعل نفس الفعل لكونه
اياه في التقدير او لان الفعل عرض لا يبقى قال بعض المتاخرين جاء في الحديث الاحاديث الصحاح ان الاعمال نفسها يتجسد يوم الجزاء
ويوجد نفسها اقول هذا سوق الاية لترغيب العباد على الطاعات وجزاءها على تلك الاعمال لا يوجب الرغبة اذ لا نفع في وجود
نفس الاعمال في الآخرة وانما الحاجة فيها الى ثوابها وما وقع في الاحاديث لضرورة الوزن اذ الاعمال انفسها لا يمكن وزنها ان الله

بما تعملون بصير لا يضيع عنده عمل اقول انما حمل الآية على الوعد بقرينة السياق والا فقوله تعالى ان الله بما تعملون بصير وعد بالنسبة الى
الحسنات ووعيد بالنسبة الى السيئات والتهديد بعموم اللفظ فقوله فيكون وعيدا ينبغي ان يحمل على انه بمحض الوعيد وقرئ بالياء فيكون وعيدا
والوعيد مستفاد من الالتفات الواقع من صرف الكلام من الخطاب الى الغيبة ومن كون الضمير في يعملون راجعا الى الكفرة الواردين وقالوا
عطف على ود عطف الجملة الفعلية على الفعلية الضمير اي الضمير الفاعل في قالوا وهو الواو لاهل الكتاب من اليهود والنصارى جميعا لكن المعنى على التوزيع
قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى لف بين قولي الفريقين اذ المعنى قالت اليهود لن يدخل الجنة الا من كان هودا وقالت النصارى
لن يدخل الجنة الا من كان نصارى اعترض بان اللف اذا كان بطريق الجمع كان المناسب ان يكون النشر كذلك لان رد السامع قول كل فريق الى صاحبه فيما
اذا كان الامران متوليين وكلمة او لا تفيد الا معولية احد الامرين واجيب بان مقول المجموع لم يكن دخول الفريقين بل دخول احدهما على ابهامه ان تو
لكن بعضهم هذا بالتعيين وبعضهم ذاك بالتعيين ورد بان مقول المجموع دخول الفريقين لا دخول احدهما غاية انه مقول كل واحد من الفريقين
دخول ذلك الفريق لا غير بل الجواب انه وجه ايثار او على الواو دفع توهم ان شرط الدخول كون الشخص جامعا لوصفي اليهود والنصرانية كما في قوله
وقالوا كونوا هودا او نصارى فان فيه لف قول الفريقين ثقة بفهم السامع اذ لا يذهب الوهم الى ان يصدر هذا القول من الفريقين معا لما بينهما من
من عبادة العجل
التعادي ويدل عليه قوله تعالى من بعد وقالت اليهود ليست النصارى على شيء الخ وهو جمع هائد اي تائب ومنه انا هدنا اليك وكانه كان في الاصل اسم مدح
لمن تاب منهم ثم صار بعد نسخ شريعتهم لازما لجماعتهم كالعلم لهم كذا افاد الراغب كحائد وحوذ بالذال المعجمة والحائد الحديث النتاج من الظباء والابل
والخيل وتوحيد الاسم المضمر اي اسم كان في قوله من كان العائد الى من وجمع الخبر وهو هودا او نصارى باعتبار اللفظ والمعنى ومقتضى الظاهر ان يقال
الا من كان يهوديا او نصرانيا او يقال الا من كانوا هودا او نصارى فما ذكره المص جواب سؤال مقدر تقرير السؤال انه كيف جمع خبر كان واسمه مفرد
وتقرير الجواب ان الاسم حمل على لفظ من والخبر على معناه فان من مفرد اللفظ مجموع المعنى كما مر مرارا تلك امانيهم لما ورد ان يقال لم قيل تلك امانيهم و
قولهم لن يدخل الجنة امنية واحدة اشار الى الجواب المنعي اولا بقوله اشارة الى الاماني المذكورة وهي ان لا ينزل على المؤمنين خير من ربهم وان يردوهم
كفارا وان لا يدخل الجنة غيرهم يريد ان المشار اليها هو الامور المذكورة وهي اماني من جهة المعنى فيصح الجمع واشار الى الجواب التسليمي ثانيا بقوله او الى ما
في الآية اي اشارة الى ما ذكر فيه على حذف المضاف وهو جمع اي امثال تلك الامنية امانيهم قيل هذا الوجه ابلغ في باب الاعتراض لافادته ان هذه
الامنية ليست ببدع منهم بل جميع امانيهم في البطلان كهذه الامنية والجملة اي تلك امانيهم اعتراض يعني ان قوله تعالى قل هاتوا برهانكم متصل بقوله
لن يدخل الجنة وتلك امانيهم اعتراض في البين اي على كلا التفسيرين بين الكلامين المتناسبين معنى لان طلب الدليل مناسب للدعوى وانما توسط ولم
يؤخر عن قوله تعالى قل هاتوا برهانكم لان للاتصال ذكرا استغراب الشيء واستنكاره بعقيب ذكر ذلك الشيء من غير فصل الكلام آخر والامنية افعولة

من التمني كالاضحوكة بمعنى ما يضحك به والاعجوبة بمعنى ما يتعجب منه قل هاتوا برهانكم هات اسم فعل معناه احضر اي قل يا محمد اقيموا
حجتكم ولم يقل براهينكم والخطاب بالجمع ولم يقل برهانيكم على التثنية وهم فريقان لان الدعوى كانت واحدة وهي نفي دخول غيرهم
الجنة على اختصاصهم بدخول الجنة الاختصاص مستفاد من طريق القصر الذي اورده واكلامهم على ذلك التسني اعني طريق النفي
والاثبات المدلول عليهما بلن والا ان كنتم صادقين في دعواكم فان كل قول لا دليل عليه غير ثابت قوله الكلام في التصدق
لا في الثبوت اللهم الا ان يراد ثبوت الصدق فان قيل يجوز ان يكون شخص صادقا وعاجزا عن اثباته قلنا الكلام هنا في العقائد
الاسلامية ودليلها هو السمعيات ولا عجز عنها في الواقع بلى قد مر مرة في قوله تعالى بلى من كسب سيئة اثبات لما نفوه من دخول غيرهم
الجنة فيه رد لما عسى يقال ان بلى لايجاب ما بعد النفي وههنا ما سبق الا قولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وهو جملة
ايجابية لان الاستثناء بعد النفي ايجاب فما الوجه في ايراد بلى ههنا فاجاب عنه بان قولهم مشتمل على ايجاب ونفي اما الايجاب فهو
ان يدخل الجنة اليهود والنصارى واما النفي فهو ان لا يدخل الجنة غيرهم فبلى اثبات لما نفوه في كلامهم فكانهم قالوا لا يدخل الجنة غيرنا
من قوله
فاجيبوا بانه يدخل غيركم فهو اثبات لما نفوه من اسلم وجهه لله اخلص له نفسه الاخلاص مستفاد لله ومن قوله اسلم
لان المعنى جعل نفسه سالما من الشرك والرياء خالصا لوجه الله تعالى ومن قوله محسن لان معنى الاحسان في العمل ان تعبد الله
كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك او قصده فان اسلام شيء لشيء جعله سالما بان لا يكون لاحد حق فيه والوجه لكونه
اشرف الاعضاء من حيث انه معدن الحواس قد يذكر ويراد به الذات كما في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ويحتمل ان يكون اخلاص
الوجه كناية عن اخلاص الذات لان من جاد بوجهه لا يبخل بشيء من جوارحه فعلى هذا يكون الوجه بمعنى العضو وعلى الاول يكون مجازا
من باب ذكر الجزء وارادة الكل قال الراغب اصل الوجه العضو المقابل من الانسان فاستعير للمقابل من كل شيء وقيل للقصد
وجه وللمقصد جهة وكلام المص على وفقه كما اشار اليه بقوله واصله العضو وهو محسن جملة حالية اي وهو مع
اخلاصه وتسليمه النفس الى الله تعالى بالكلية بالخضوع والانقياد محسن في عمله بان يعمله على وجه يستحسنه الشرع او المراد به
ما ذكر آنفا من ان تعبد الله كانك تراه فله خبر مقدم اجره مبتدا مؤخر الذي وعد له على عمله فيه احتراز عن قول صاحب الكشاف
الذي يستوجبه فانه على مذهبه فان قيل ان الله لا يخلف الميعاد فالاجر الموعود واجب قلنا عدم الخلف لاجل حكمته لا لوجوب
الانجاز عليه عند ربه ثابتا عنده اشارة الى ان قوله تعالى عند ربه في محل النصب على انه حال من الضمير في الظرف عند سيبويه
ومن الاجر عند الاخفش فانه لا يشترط ان يكون ذو الحال فاعلا او مفعولا لا بد لا يضيع ولا ينقص توضيح لمعنى كونه ثابتا عنده

والجملة يعني قوله فله اجره جواب من ان كانت شرطية والفاء سببية وخبرها ان كانت موصولة والفاء فيها اي في الجملة على تقدير كونها
موصولة لتضمنها اي ما الموصولة معنى الشرط فيكون الرد على النافين بقوله بلى وحده من غير انضمام من اسلم الى آخره اليه اي
الرد على النافين لدخول غيرهم الجنة على التقديرين يكون بقوله بلى وجملة من اسلم الى آخرها كلام مستأنف لا دخل له في الرد
فكانه قيل ليس الامر كما تزعمون بل الحكم غير كم ثم استأنف بشرطية عامة تعريضا بانهم لا يدخلونها لانتفاء الاوصاف الموجبة للاجر
عنهم ويحسن الوقف عليه لانه منقطع عما بعده ويجوز ان يكون من اسلم فاعل فعل مقدر مثل بلى يدخلها من اسلم بقرينة ما قبله وهو
قوله لن يدخل الجنة ويكون قوله فله اجره معطوفا على ذلك الفعل المحذوف او جوابا للشرط محذوف فيكون الرد عليهم بالمجموع ولم يحسن
الوقف على بلى **ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون** خصصه المص بقوله في الآخرة لان المؤمنين في الدنيا لخائفون من ان يصيبهم
الشدائد والاهوال العظام قدامهم ويحزنون على ما فات عنهم من الاعمال الصالحات فان المؤمن كما لا يقنط من رحمة الله تع
لا يأمن من غضبه وكذا لا ينتفي عنه الخوف والحزن في الآخرة في جميع الاوقات بل في بعض المواضع والاوقات اذ في بعض المواضع يخاف الرسل بل في بعض المواضع
فكيف لا يخاف المؤمنون والله اعلم انه تعالى لما ذكر قدح اليهود في الاسلام شرع في القدح الواقع بينهم وبين النصارى فقال **وقالت
اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء** وجه انتظام هذه الآية بما قبلها ان الآية
الاولى حكاية عن كل فريق في حق غيرهم فالمحكي اولا مقالة كل فريق في حق من سواه مطلقا والمحكي ثانيا مقالة كل فريق في حق الآخر
خصوصا اي امر يصح ويعتد به قال بعض المتأخرين هو اي الاطلاق في غاية المبالغة لان الشيء يتناول المعدوم الممكن والمحال فاذا سلب
الشيئية لم يبق من المبالغة حد وراءه ومن قيده بقوله يعتد به فقد اخل بها او قال التفتازاني اطلاق لفظ الشيء على المحال مبني
على تفسيره بما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو المنقول عن سيبويه وقد سبق ان الاشهر ان المعدوم الممكن شيء بخلاف المستحيل فذلك لجعل آخر
هذا الكلام فيعلم منه ان اطلاق الشيء على المحال ليس باتفاق العلماء ولعل المص لم يرض به ولذا لم يتعرض له مع ان صاحب الكشاف تعرض له
وشأن المص اتباعه فيما يرتضيه والمبالغة في عدم التقييد في النظم والمص فسره بالقيد بناء على انه ليس لسلب الشيء مطلقا وجه ولذا
لم يفسره به ضرورة ان كل احد لا يخلو عن ملابسة بشيء فتأمل فان قيل لا يصح المعنى على التقييد ايضا لان كل فريق يثبت الصانع ويصفه
بصفات الكمال وينزهه عن سمات النقص ويؤمن بحقية كتابه ورسوله وغير ذلك والكل امر صحيح يعتد به اجيب عنه بوجهين
الاول انهم لما ضموا الى ذلك الامر الصحيح قولا باطلا كانهم ما اتوا بذلك الامر الصحيح والثاني ان بحث الامر الصحيح بما اختلفوا فيه
مما يتعلق بامر النبوة فكان كل فريق يقول لصاحبه لستم على امر يعتد به في الاعتقاد بحقية امر من يزعم رسالته وبحقية ما أتى

من الكتاب نزلت لما قدم وفد نجران وهو الرسول نجران فرقة من قرى نصارى على رسول الله صلى الله عليه وسلم ليستخبروا عما لهم
من الامور واتاهم احبار اليهود فتناظروا وتقاولوا بذلك **وهم يتلون الكتاب** الواو للحال والكتاب للجنس ليتناول التورية
والانجيل او اريد الجنس مطلقا فانه اشد في التوبيخ بتسويتهم بالجهال اي قالوا ذلك وهم من اهل العلم والكتاب تفسير ليشير
الى اختيار الوجه الثاني **كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم** في تفسير المص اشارة الى ان الكاف في كذلك
في موضع النصب على انه مفعول قال حكى الله تع اولا كلام كل واحد من الفريقين في حق الآخر ثم قال مثل هذا الكلام الذي سمعته
قال الجهلة الذين لا علم عندهم فهو تشبيه المقول بالمقول في المؤدى والمحصول وقوله مثل قولهم صفة مصدر محذوف اي قولا
مثل قول هذين الفريقين فهو تشبيه القول بالقول في الصدور عن مجرد التشهي والهوى و[illegible] عما يؤيده من البرهان
وبهذا البيان يندفع ما ربما يسبق الى الوهم من ان قوله كذلك تشبيه وقوله مثل قولهم تكرار لذلك التشبيه ولا فائدة فيه
ووجه الاندفاع ان تشبيه الكلام بالكلام في المؤدى والمحصول يجوز ان يقصد به مدح من تكلم به وذمه فلا يدل على ما
هو المقصود ههنا الا بان ينضم اليه التشبيه الثاني وتوبيخهم على المكابرة ليستفاد من تقييد المحكي عنهم بالجملة الحالية وعلى التشبيه
بالجهال يستفاد من قوله كذلك قال الذين لا يعلمون كعبدة الاصنام والمعطلة هم الذين ينفون الصانع ولا يقولون به
قال الذين لا يعلمون فان كفار العرب قالوا ان المسلمين ليسوا على شيء من الدين فبين الله تع انه اذا كان اليهود والنصارى
هم اهل الكتاب لا يقبل قولهم فكيف يقبل قول كفار العرب وقيل المراد بهم امم قبل اليهود والنصارى وبخهم على المكابرة والتشبه
بالجهال فانهم مع كونهم من اهل العلم عاندوا الحق وشاركوا الجهلة في مقالتهم وهو مذمة للمشركين ايضا فان قيل لم وبخهم
وقد صدقوا حيث قال كل فريق لصاحبه ما امر الله تعالى نبيه عم في آية اخرى ان يقول لهم ذلك وهو قوله قل يا اهل
الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التورية والانجيل فانهم متى اقاموا التورية وفيها الامر بالاسلام والاتباع لمحمد عم كانوا على شيء
وما لم يقيموها فليسوا على شيء فكل فريق صادق فيما قاله لصاحبه فان كلا الدينين بعد النسخ ليس بشيء قلت لم يقصد واذ كان لا نسلم اولا
ان يكون مراد كل فريق ان يقول لصاحبه ما انت عليه من الدين قد نسخ فصار ليس بشيء فلست على شيء من الدين حتى يكون صادقا في قوله
وانما قصد به كل فريق ابطال دين الآخر من اصله والكفر بنبيه وكتابه ثم ذكر ابو البقاء السلمي يقوله مع ان ما لم ينسخ منهما حق واجب القبول
والعمل به اي ولئن سلمنا ان مرادهم ذلك لكن لا نسلم انهم صادقون في قولهم لستم على شيء من الدين فان النسخ انما يرد على الفروع والاحكام
العملية لا على الاصول والاحكام الاعتقادية فمن تدين بما لا يصح النسخ فيه لست على شيء من الدين فلما قال كل فريق لصاحبه ذلك فقد تحكم التوبيخ

أو تسع في يلزم أن يكون أهل الكتاب على أمر يصح ويعتد به بالنظر إلى ما لم ينسخ فلا يصح قولهم ليست على أمر يصح ويعتد به لأنا نقول إنهم
لما ضموا إلى ذلك الأمر الصحيح ولا باطلا يحبط ثواب الأول صار وكأنهم ما أتوا بذلك الأمر الصحيح لأنا نقول إن أصل السؤال يندفع بأن
يقال لم ونحنهم وقصدوا فإن كلا الدينين ح ليسا بشيء لا يقال إن قوله أي أمر يصح ويعتد به مخصوص بما اختلفوا فيه مما يتعلق
بأمر النبوة لأنا نقول لولا حظه المص لم يورد السؤال أولا وورد لقدح على أنه لا قرينة لهذا أي التخصيص المذكور **فالله يحكم بينهم**
بين الفريقين قال بعض المتأخرين أي بين أهل الكتاب لا بين الفريقين ولا الفعل بينهما أو بينهم وبين الجملة أيضا قوله أرجاع ضمير
الجمع إلى الاثنين المتحزبين بتأويل الفوج والجمع الكثير شائع ولا يستتر مثل هنا على مثل المص كقوله تع وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا **يوم القيمة فيما كانوا فيه يختلفون**
بما يقسم لكل فريق ما يليق به من العقاب بيان للمحكوم به فإن فعل الحكم يتعدى بحارين الباء وفي كما يقال حكم الحاكم في هذه القضية بكذا وفي
هذه الآية قد ذكر المحكوم فيه بقوله فيما كانوا فيه يختلفون ولم يذكر المحكوم به فقدره المص بقوله بما يقسم الخ وقيل في بيان المقسم به حكمه
بينهم أن يكذبهم ويدخلهم النار كما قال إن جهنم لمحيطة بالكافرين والحكم بين الخصمين لا يقتضي أن يكون أحدهما محقا **ومن أظلم
ممن منع مساجد الله** كلمة من مرفوع محلا على أنه مبتدأ وأظلم اسم تفضيل مرفوع لفظا على أنه خبر المبتدأ ومعنى الاستفهام
هنا النفي أي لا أحد أظلم منه فإن قيل قد تكرر هذا النظم في القرآن في مواضع كقوله تع ومن أظلم ممن افترى على الله ومن أظلم ممن ذكر
بآيات ربه ثم أعرض عنها فمن أظلم ممن كذب على الله فلو كان الاستفهام في كل واحد من هذه المواضع بمعنى النفي لكان المعنى في كل موضع
منها لا أحد أظلم ممن اتصف بهذا الوصف قلنا اللازم من تكرر هذا النظم فيه أن تتساوى الأشخاص الموصوفة بما ذكر من الأوصاف
في أنه لا يتحقق أحد أظلم من كل واحد منهم ولا محذور فيه لجواز أن يبلغ كل واحد منهم إلى أقصى مراتب الظالمية بحيث لا يكون أحد أظلم منه
عام لكل من خرب مسجدا أو سعى في تعطيل مكان مرشح مهيأ للصلوة يعني أن الآية وإن نزلت في قوم معين منعوا مسجدا معينا من
مساجد الله من أن يصلى ويذكر اسمه لكن الحكم عام لما تقرر أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فإن اللفظ وهو من عام و
المساجد عام لأن الجمع المضاف من جملة ألفاظ العموم فإن قيل ليس المشرك أظلم ممن منع مساجد الله فما معنى قوله ومن أظلم الآية أجيب
بأن المانع من ذكر الله تع الساعي في خراب المسجد لا يكون إلا كافرا متبالغا في الكفر لا أظلم منه في الناس والمراد من المانعين الكفرة
لأن الكلام فيهم لكن يحمل على عموم الكافر المانع ولا يختص بالمانعين الذين فيهم نزلت الآية كما عمم المساجد مع نزول الآية في مسجد
خاص وأجاب بعض المتأخرين بوجه آخر حيث قال وهذا لا ينافي كون المشرك أظلم لأن فضله في الظلم لنفسه وفضل هذا في الظلم للغير
أو نقول لا قرينة تدل عليه وأنه يوهم أن لا يكون فاعل الفعل المذكور كافرا مع أن الكلام في الكفرة كما عرفت آنفا وعلى تقدير أن لا يكون فاعل الفعل

المذكور كافرا يكون مسلما وأظلم من قاتل النفس بغير حق ولا شك أن فضله ظاهر في الظلم للغير منه وإن كان فاعل الفعل المذكور كافرا يكون ظالما
لنفسه ولغيره فكيف يكون صحة الجواب وصحة كلام الله تع في هذه الآية والآيات الأخرى المار ذكرها بوقوع لفظ أظلم فيها فالصواب
في الجواب ما ذكرنا آنفا وإن نزلت في الروم أي النصارى لما غزوا بيت المقدس وخربوه وقتلوا أهله ولم يزل خرابا حتى بناه أهل الإسلام
في زمن عمر رض فعلى هذا يكون المسجد الذي نزلت الآية فيه هو بيت المقدس ووجه انتظامها بما قبلها ح أن ما قبلها في ذكر قبح مقالتهم
وهذه الآية في ذكر قبح فعالهم فكأنه قيل كيف تدعون أيها النصارى أنكم من أهل الجنة وخربتم بيت المقدس ومنعتم المصلين من الصلوة
فيه مع أنكم تعتقدون في تعظيم بيت المقدس مثل اعتقاد اليهود أو أكثر وحملكم على ذلك معاداتكم اليهود وبغضكم أو المشركين
عطف على الروم لما منعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يدخل المسجد الحرام عام الحديبية وهي موضع على طريق مكة وصل إليه
رسول الله عليه الصلوة والسلام قاصدا ليطوف البيت معتمرا فمنعوا رسول الله عم وأصحابه قال الله تع في حقهم هم الذين
كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام فعلى هذا وجه اتصال هذه الآية بما قبلها أنه تع وصف المشركين من العرب بالجهل وسوء القول
حيث قال كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم كما عرفت قريبا ثم شرع في ذمهم وتوبيخهم بقبيح ما فعلوا في حق المسجد الحرام و
العابدين فيه فقال ومن أظلم ممن منع الخ فالمسجد الذي نزلت الآية فيه هو المسجد الحرام وذكر المساجد تعظيما للحرام **أن يذكر
فيها اسمه** ثاني مفعولي منع أولهما مساجد فإنه يقتضي ممنوعا وممنوعا عنه فتارة يتعدى إليهما بنفسه كما في قولك منعته الأمر وعليه
قوله تع وما منعنا أن نرسل وما منع الناس أن يؤمنوا وتارة يتعدى إلى الأول بنفسه وإلى الثاني بحرف الجر وهو كلمة عن ومن
وفي الأساس منعته الشيء ومنعته عنه ومنه قال المحشي قال صاحب الكشاف ويجوز أن يحذف حرف الجر مع أن وكان تنصيبه مفعولا له
بمعنى منعها كراهة أن يذكر وتركها المص لأن في الأول حذف حرف الجر بلا ضرورة تدعو إليه وفي الثاني حذف المفعول الثاني كذا في الحاشية
لها أو العبادة فيها أو نحو ذلك بل الأولى أيضا أي منع الناس مساجد الله وفيه أيضا احتياج إلى اعتبار معنى الكراهة لا من جهة أن يكون
فعلا لفاعل الفعل المعلل مقارنا له فيصح حذف اللام لأنه جائز مع أن وأن بدون ذلك بل من جهة أن المفعول له إما غاية تحصل بالفعل
حصولها أو باعث يكون علة للإقدام على الفعل والذكر في المستقبل ليس واحدا منهما وإنما الباعث كراهة الذكر فإن قيل ذكر الكراهة
والإرادة في أمثال هذه المواضع بيان للمعنى لا تحقيق لها على حذف المضاف قلنا لو سلم فهذا القدر يكفي سببا للترك هذا كلامه
رد قوله لأن في الأول حذف حرف الجر بلا ضرورة تدعو إليه بأن حذف حرف الجر مع أن قياس مطرد **وسعى في خرابها**
يعني تخريبها كالسلام بمعنى التسليم بالهدم ناظر إلى الوجه الأول في سبب النزول من أن النصارى لما غزوا بيت المقدس

وخربوه بالهدم او التعطيل ناظر الى الوجه الثاني فيه من ان المشركين عطلوا المسجد الحرام عن الذكر والعبادة بمنع رسول الله صلى الله عليه وسلم
واصحابه رضوان الله تعالى عليهم اجمعين جعلها تعطيلها بانقطاع الذكر والعبادة خرابا لها اذ بهما عمارتها من حيث كونها مساجد قال في التيسير
سعى كلمة يختلف معانيها باختلاف مصادرها يقال سعى يسعى سعيا اذا عمل واذا كسب واذا عدا وسعى مسعاة اذا جاد وتكرم وجمع
المسعاة المساعي وسعى سعاية اذا اخذ الصدقات وهو عامل وكذا سعى به الى السلطان سعاية اي وشى به وكذا سعى المكاتب بمعنى
ومعنى البعض في اداء ما عليه سعاية وساعى الرجل الامة اي فجر بها مساعاة ولا يقال ذلك في الحرة **اولئك** اي المانعون **ما
كان لهم ان يدخلوها الا خائفين** على حال التهيب وارتعاد الفرائص ولما نوهم انه كيف اخبر بانهم لا يدخلون الا خائفين وقد
دخلوا آمنين حتى نقل ارباب التواريخ ان بيت المقدس بقي في ايدي النصارى اكثر من مائة سنة بحيث لم يتمكن احد من المسلمين من الدخول فيه الا
خائفا الى ان استخلصه الملك الناصر صلاح الدين اشار اليه فيه بوجوه الاول قوله ما كان ينبغي لهم ان يدخلوها الا بخشية وخشوع فضلا ان
يجترئوا على تخريبها حاصل الاول ان معنى ما كان لهم ينبغي لهم ومعنى الا خائفين الا بخشية وخضوع من غير اعتبار الخوف منهم والثاني قوله
او ما كان الحق ان يدخلوها الا خائفين من المؤمنين ان يبطشوا بهم بالقهر فضلا ان يمنعوهم حاصل الثاني ان معنى ما كان لهم الحق لهم ومعنى الا خائفين
من المؤمنين يعني ان الواجب ذلك لكنهم يتركون الواجب ظلما ولولا ظلمهم لا تواله وفيه رد على صاحب الكشاف حيث جعل الوجه الثاني معنى
للاول اذ قال والا اي ما كان ينبغي لهم ان يدخلوا مساجد الله ثم قال والمعنى ما كان الحق والواجب الا ذلك لولا ظلم الكفرة وعتوهم
والثالث قوله او ما كان لهم في حكم الله وقضائه فيكون وعدا للمؤمنين بالنصر واستخلاص المساجد منهم حاصل الثالث ان معنى ما كان
لهم في حكم الله وقضائه يعني ان حكم الله تعالى انهم يصيرون بحيث لا يدخلون الا خائفين ولو بعد حين قال بعض المتأخرين وفيه نظر لان تحريم
وشبههم دل على انه قد كان في علم الله تعالى وقضائه ان يدخلوها غير خائفين اوح فمحوز المحشي مرام كلام المصنف نقلنا
تحريره بعين عبارته ومن جملتها ما ذكرناه آنفا من قوله يعني ان حكم الله تعالى الى ما ذكرنا ولا ورود للنظر المذكور بل صدوره من عدم النظر
وقد انجز وعده وقد صارت النصارى بعد عمارة بيت المقدس بحيث لا يدخلونها الا خائفا سارقة وكذلك المشركون صاروا بعد فتح مكة بحيث
لا يدخلونها الا خائفين وذلك انه لما نزل قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابا بكر رضه في رهط وامره عليهم وامرهم بان يحجوا البيت ويؤذنوا في الناس يوم النحر الا لا يحج بعد هذا العام مشرك ولا
يطوف بالبيت عريان وكان ذا قبل حجة الوداع بسنة ثم حج عليه السلام من العام القابل ظاهرا على المساجد لا يجترئ احد من
المشركين ان يحج ويدخل المسجد الحرام والرابع قوله وقيل معناه النهي عن تمكينهم من الدخول في المسجد حاصل الرابع ان اللفظ وان كان

في صورة الخبر فهو في معنى النهي عن تمكين الكفرة من الدخول والتخلية بينهم وبين المسجد الحرام وغيره لكن لا يخفى ان العبارة انما تفيد
نهيهم عن الدخول كما في قوله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا الا نهي المؤمنين عن التمكين والتخلية ولهذا قال قيل وقال بعض المتأخرين
وفيه ايضا نظر لان النهي عن تمكينهم من الدخول مطلقا لا عن تمكينهم منه غير خائفين اوح نظره ايضا محل نظر فكانه لم ينظر في قوله
المصنف واختلف الائمة فيه اي في دخول الكافر المسجد فجوز ابو حنيفة احتجاجا بهذه الآية فانها تدل على ان الكافر يجوز له ان يدخل
المساجد خائفا ومنع مالك بناء على ان الجنب يمنع والكافر اولى وفرق الشافعي بين المسجد الحرام وغيره اي قال الشافعي يمنع من دخول
المسجد الحرام لقوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ثم قال قد يراد من المسجد الحرام الحرم كله كما في قوله تعالى
سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام وانما اسري به من بيت خديجة فيمنع الكافر من دخول الحرم كله احتياطا ولا يمنع
من سائر المساجد **لهم في الدنيا خزي** قتل وسبي في الحرب او ذلة بضرب الجزية في الذمي فكلها وليقسم الخزي الدنياوي
على انقسام حال الكفرة في الدنيا قال صاحب الكشاف وقيل فتح مدائنهم قسطنطينية ورومية وعمورية **ولهم في الآخرة عذاب
عظيم** لا يحيط بكنهه علم البشر بكفرهم وظلمهم قال بعض المتأخرين بسبب ظلمهم العظيم اوح الخزي المذكور والعذاب الموصوف
لا يختص بدون الكفر فتركه تقصير **ولله المشرق والمغرب** خلقا وملكا يريد بهما ناحيتي الارض لكن المعنى المقصود هو
الارض كلها ولذا قال اي له الارض جميعا اذ لا وجه لارادة موضعي الشروق والغروب لخصوصهما والمقصود من تخصيص
كل ناحية من ناحيتي الارض بالنسبة الى كل احد قال بعض المتأخرين هما عبارتان عن ناحيتي المعمورة والمراد كلها اوح
هذا قول بلا دليل وبلا سماع من ثقة وتقصير في تفسير قال الراغب المشرق والمغرب تارة يقالان بلفظ الواحد اما اشارة
الى ناحيتي الارض واما الى المطلع والمغرب وتارة بلفظ التثنية اشارة الى مشرقي ومغربي الشتاء والصيف وتارة بلفظ
الجمع اعتبارا باختلاف المطالع والمغارب كل يوم لا يختص به مكان دون مكان قال النبي عليه الصلاة والسلام جعلت لي الارض
مسجدا وطهورا اينما ادركتني الصلاة تيممت وصليت فان منعتم ان تصلوا في المسجد الحرام او الاقصى يريد به ارتباط الآية
بقوله تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله الخ والمعنى ان بلاد الله تعالى ايها المؤمنون تسعكم فلا يمنعكم تخريب من خرب مساجد الله ان تولوا
وجوهكم نحو قبلة الله اينما كنتم من ارضه فقد جعلت لكم الارض مسجدا فصلوا في اي موضع من مواضع الارض **فاينما تولوا**
اين شرط في الامكنة نحو كيف في الاحوال اين تمام ام وما مزيدة للتاكيد وتولوا مجزوم به وعلامة الجزم هنا سقوط النون وابن منصور
بتولوا وهو فعل مضارع جمع مخاطب ويتعدى الى مفعولين قال الامام يقال ولى اذا اقبل وولى اذا ادبر وهو من الاضداد ومعناه

هنا الا تعالى في اي مكان فعلتم التولية اي صرف وجوهكم شطر القبلة اي نحوها يريد ان اين ظرف لا مفعول به فمفعول تولوا محذوف
فلا دلالة في الكلام على جواز التوجه الى اي جهة كانت ولا وجه لحمله على الجهة المتوجه اليها بمعنى اي جهة تولوا وجوهكم على ان يكون مفعولا به
لانه لازم الظرفية لكن شاع في الاستعمال اينما توجهوا بمعنى الى اي جهة توجهوا **فثم وجه الله** جواب الشرط وثم ظرف مكان بمعنى هناك
واضافة الوجه بمعنى الجهة الى الله للتشريف
والناصب له الاستقرار والوجه بمعنى الجهة كالوعد بمعنى العدة ولذا قال اي جهته التي امر بها ففيه دفع لما يقال ان ظاهر الآية
يوهم اتحاد الشرط والجزاء والمعنى ان الجهة التي توجهتم اليها في ذلك المكان هي الجهة التي امر الله تعالى بالتوجه اليها ورضيها فان
التولية لا يختص بمسجد او مكان فالتولية المعتبرة ممكنة في كل مكان لا يختص امكانها بمسجد دون مسجد ولا بمكان دون مكان
او فثم ذاته على ان يكون الوجه مجازا من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل والمعنى ففي اي مكان فعلتم التولية فهو موجود فيه يمكنكم
الوصول اليه ولما امتنع عليه ان يكون في مكان اول بقوله اي عالم مطلع بما يفعل فيه فيراد بذاته علمه تعالى **ان الله واسع**
باحاطته بالاشياء ملكا وخلقا وقدرة فيكون تذييلا لقوله ولله المشرق والمغرب وكذا اذا فسرت السعة بسعة رحمته
كما قال او برحمته فان قوله ولله المشرق والمغرب لما اشتمل على معنى ولهذا لا تختص العبادة والصلوة ببعض المساجد بل
الارض كلها مسجدكم فهم منه ان الله واسع التوسعة بالترخيص والتوسعة على العباد فيكون تذييلا مؤكدا له ولذا قال
يريد التوسعة على عباده اي التوسعة في كل ما يحتاج اليه العباد فيدخل فيه التوسعة في امر القبلة دخولا اوليا وتهيم معنى
التوسعة مستفاد من اطلاق واسع حيث لم يتقيد بشيء وكذا اطلاق **عليم** بمصالحهم واعمالهم في الاماكن كلها فيه اشارة الى
ان قوله تعالى عليم هنا لا يخلو عن افادة التهديد فينبغي ان يكون المصلي على حذر من التفريط والتساهل كما انه يتضمن الوعد
بتوفية الثواب وعن ابن عمر رض انها نزلت في صلوة المسافر اي النافلة على الراحلة وهي المركب من الابل ذكرا كان
او انثى فيكون معنى قوله تعالى فاينما تولوا فالى اي جهة تولوا لما عرفت من شيوع هذا المعنى في الاستعمال وقيل في قوم من الصحابة
عميت اي التبست عليهم القبلة فصلوا الى انحاء مختلفة شرقا وغربا وشمالا وجنوبا فلما اصبحوا تبينوا خطاهم ولم يؤمروا
بالاعادة قال بعض المتأخرين فعذروا اي في الفعل واما وجوب القضاء وعدمه فامر آخر فوجه عدم امر الاعادة
يدل على عدم وجوب القضاء كما لا يخفى على العلماء وعلى هذا لو اخطأ المجتهد ثم تبين له الخطأ لم يلزمه التدارك لما مضى اي لا ينقض
ما مضى ويعتبر الاجتهاد الحادث في المستقبل وقيل هي توطئة لنسخ القبلة يعني انه تعالى لما اراد تحويل المؤمنين عن استقبال
بيت المقدس الى الكعبة بين لهم ان المشرق والمغرب وجميع الاطراف مملوكة ومخلوقة له تعالى فاينما امركم باستقباله فهو القبلة

لان القبلة ما امر الله تعالى لا ذاتها وتنزيه للمعبود ان يكون في حيز وجهة وجه كون الآية تنزيها للمعبود عن ذلك ان الحيز والجهة عبارتان
عن امر ممتد في الوهم طولا وعرضا وعمقا وكل ما كان كذلك فهو منقسم مركب فيكون حادثا مخلوقا والله تعالى والخالق مقدم على المخلوق فيمتنع
الاحياز له تعالى ففي اي موضع تعبده فهو المتوجه اليه **وقالوا اتخذ الله ولدا** نزلت لما قال اليهود عزير ابن الله يريد بيان مرجع ضمير
قالوا والنصارى عطف على اليهود اي لما قال النصارى ~~الى الفرق الثلث المذكورة سابقا اما اليهود والنصارى فقد ذكروا صريحا~~
المسيح ابن الله حقيقة او تبناه ومشركوا العرب الملائكة بنات الله اي لما قال مشركوا العرب هذا القول يعني ان الضمير راجع الى الفرق
الثلث المذكورة سابقا اما اليهود والنصارى فقد ذكروا صريحا واما المشركون فقد ذكروا بقوله تعالى كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم
وعطفه على قالت اليهود اي على تلك الجملة او ومنع اي او عطفه على جملة منع او مفهوم قوله ومن اظلم فان في ضمنه لا احد اظلم ممن منع
مساجد الله اي ظلموا ظلما متبالغا وقالوا اتخذ الله ولدا فعطفه على هذا المفهوم لا على لفظه لان عطف الجملة الخبرية على الانشائية
غير جائز وضمير الجمع على تقدير العطف على منع راجع الى الجنس باعتبار المعنى كما رجع اليه ضمير منع باعتبار اللفظ وقرأ ابن عامر بغير واو
فيكون استئنافا كانه قيل قال هل انقطع حبل افترائهم على الله ام لم ينقطع فقيل لا بل قالوا اعظم من ذلك اعني نسبة الولد اليه تعالى
لانه ولد حقيقة وكما يستحيل عليه تعالى ان يلد حقيقة فكذا يستحيل عليه التبني فنزه الله تعالى نفسه عما قالوا في حقه فقال
سبحانه اي تنزيهه والاصل اسبحه سبحانا على انه مصدر بمعنى التسبيح وهو التنزيه ولذا قال تنزيه له عن ذلك اي اتخاذ الولد
فانه يقتضي التشبيه فان الولد لا يكون الا من جنس والده فكيف يكون له تعالى ولد ولا يشبهه شيء والحاجة اما الوحشة اللاحقة
فيحتاج الى المونس او دفع العدو والولد يعينه او الشهوة الغالبة او الحوائج الماسة وهو متعال عن الكل علوا كبيرا وسرعة
الفناء ويريد القائم مقامه بعده لا ترى تابعيد لكون اتخاذ الولد مقتضيا لسرعة الفناء ان الاجرام الفلكية مع امكانها وفنائها
لما كانت باقية ما دام العالم لم تتخذ ما يكون لها كالولد اتخاذ الحيوان والنبات اختيارا او طبعا فيه لف ونشر مرتب فان اتخاذ
الولد بالنسبة الى الحيوان اختياري والى النبات بحسب اقتضائه له بالطبع فان الحبوب والبزور والبذور بمنزلة النطف للنبات حيث
يتولد منها مثله طبعا كما يتولد حيوان من حيوان آخر بمباشرة الوقاع اختيارا ولما كانت الاجرام الفلكية لم تتخذ ولدا لم يتخذه
الملائكة ولا يتخذه الافراد البشرية في الآخرة لاستحكام بنيتهما وعدم تطرق الزوال عليهما والله تعالى ازلي ابدي باق دائم
فلا يحتاج الى اتخاذ الولد بوجه من الوجوه اصلا **بل له ما في السموات والارض** ملكا وخلقا رد لما قالوه لان الاضراب
عن قول المبطلين للانكار والرد فالمعنى ليس الامر كما زعموا واستدلال على فساده ووجه الاستدلال ان الملائكة تدخل في قوله

وفي الكشاف وتبعه البعض ويحمل ان قوله بعض واياما جاء بما العموم غير موجه فتأمل فيه

ما في السموات وان عزيرا والمسيح يدخلان في قوله ما في الارض فاذا كان جميع ما فيهما له تعالى فلا يكون شيء مما فيهما ولدا له تعالى والمحقق اختار عموم ما ولذا قال فيهم

والمعنى انه خالق ما في السموات والارض الذي من جملته الملائكة وعزير والمسيح اوقوله الاحسن ان يقول انه خالق ما في السموات والارض ومالك ما فيهما

لعموم اللفظ كما ذكرنا آنفا وليظهر صحة قوله واحتج بها الفقهاء الخ فان بعض المتأخرين والمعنى انه خالق ما في العالم كله اوقوله ملك والمعنى على وفق ما

وقع في الآية من ذكر السموات والارض وهذا يكفي في الاستدلال ولا يلزم منه نفي خالقيته عما في غيرهما كما لا يخفى **كل له قانتون** قال الراغب القنوت

لزوم الطاعة مع الخضوع ولما كان لما يناسب كل واحد منهما فسر في قوله تعالى وقوموا لله قانتين اي خاضعين وقيل طايعين منقادون لا يمتنعون

عن مشيئته وتكوينه هذا مسلم وكل ما كان بهذه الصفة لم يجانس مكونه الواجب لذاته وهذا مسلم ايضا فلا يكون له ولد على انه يقوم كأن من

حق الولد ان يجانس والده ولا شيء من المخلوق يجانس الخالق وهو جملة ما خلق الله تعالى الملائكة وعزير والمسيح فكل من هؤلاء ليس ولدا له تعالى

وهو المطلوب وانما جاء بما الذي لغير اولي العلم اشارة الى جواب ما يقال كيف غلب غير العقلاء حيث اتى بلفظ ما مع تغليب العقلاء في نفس

هذا الكلام حيث جمع بالواو والنون كما قال وقال قانتون على تغليب اولي العلم متعلق بقوله قال والمناسب في الموضعين تغليب العقلاء على غيرهم

وتوجيه الجواب ان تغليب غير العقلاء لنكتة التحقير كما قال تحقيرا لشأنهم وتغليب العقلاء على الاصل وهذا الجواب قريب مما قيل ان ما

ما في السموات والارض اشارة الى مقام الالوهية والعقلاء فيه بمنزلة الجمادات وكل له قانتون الى مقام العبودية والجمادات فيه بمنزلة

العقلاء وتنوين كل عوض عن المضاف اليه اي كل ما فيهما يعني ان المضاف اليه هنا محذوف وهو ليس بلفظ واحد على ما هو الشايع في

كل اذا كان منونا اذ لا يناسب ان يخبر عن كل واحد بانه قانتون بلفظ الجمع بل المضاف اليه المحذوف هو ما في السموات والارض بقرينة سبق

الذكر ويجوز ان يراد كل من جعلوه ولدا له اي يجوز ان يراد المضاف اليه بعض معين مما في السموات والارض وهو من جعلوه ولدا له بخصوصه

بقرينة المقام فالمراد بالقنوت على الاول الانقياد لامر التكوين وعلى الثاني الانقياد لامر التكليف والامتثال لما امر به والجري على

مقتضى العبودية كما قال مطيعون مقرون بالعبودية واقرارهم بالعبودية ينافي الولدية وربما يعتق المرء عبده ثم يتخذه ولدا واذ الابتصور

في شأنه تعالى لان الخروج عن عبوديته غير متصور لاحد وقيام العبودية اذا كان مانعا من اتخاذ الولدية في الشاهد كان ذلك في الغايب اولى

فيكون قوله كل له قانتون الزاما للزاعمين فيما زعموه بعد اقامة الحجة عليهم اي بقوله بل له ما في السموات والارض قال المحشي بعد اقامة الحجة

عليهم بالوجهين قوله هذا ليس بصحيح لان الاستدلال بالثاني لا بالاول كما يظهر من قوله والآية الخ فقوله سبحانه

بل له ما في السموات والارض كل له قانتون مشعرة على فساد ما قالوه من قولهم اتخذ الله ولدا من ثلاثة اوجه الاول تنزيه الله تعالى عما قالوا

في حقه سبحانه والثاني الاستدلال على فساده بقوله بل له ما في السموات والارض والثالث الالزام عليهم باثبات ما ينافي زعمهم بقوله

كل له قانتون واحتج بها اي بهذه الآية الفقهاء على ان من ملك ولده عتق عليه لانه تعالى نفى الولد باثبات الملك وذلك يقتضي تنافيهما اقول

ما رأينا في كتب الائمة الحنفية احتجاجا بهذه الآية على ذلك بل الاحتجاج فيها بقوله عم من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه **بديع السموات**

والارض مبدعهما يعني ان البديع فعيل بمعنى المفعل اي المبدع وهو الذي يبدئ الاشياء اي يحدثها وينشئها على غير مثال سبق ونظيره اي نظير

البديع في كونه بمعنى المبدع السميع فانه بمعنى المسمع في قوله اي قول عمرو بن معدي كرب بن اسلم في خلافة عمر رض امن ريحانة اسم امرأة والجار والمجرور

خبر مقدم الداعي مبتدأ مؤخر السميع صفته وآخر البيت يؤرقني واصحابي هجوع قوله يؤرقني صفة بعد صفة الارق السهر اي يوقظني والمعرف

بلام العهد الذهني نكونه في المعنى كالنكرة يجوز وصفه بالجملة الخبرية والهجوع بالضم النوم ليلا وبالفتح صفة والجملة حال من المستكن في يؤرقني

والجملة لما كانت مبينة لهيئة زمان صدور الفعل من الفاعل عدت مبينة لهيئة ذات الفاعل والمفعول ايضا في المعنى والحال ان اصحابي نيام

والمراد بالداعي داعي الشوق والمحبة فانه يدعوه ويناديه بحيث يسمعه ويوقظه حال استراحة اصحابي واشتغالهم بالنوم كانه يقول متعجبا

ما اشد ما الحقه من حب ريحانة ان داعي الشوق الذي يفعل بي هذه الامور هل يفعل ذلك كله من اجل ريحانة وبسبب حبي اياها

فالسميع بمعنى المسمع لان داعي الشوق ليس بسامع وانما هو مسمع لدعائه ونداءه وكذا التأذي انما يكون من المسمع لا من السامع وصاحب

الكشاف لم يرض بكون البديع بمعنى المبدع حيث قال وقيل البديع بمعنى المبدع كما ان السميع في قول عمرو امن ريحانة الداعي السميع بمعنى

المسمع وفيه نظر هذا كلامه ونقل عنه في الحواشي ان السميع على معناه الظاهر والاسناد مجازي لان داعي الشوق لما دعا صار عمرو

سميعا لدعوته فقد تسبب لكونه سميعا فاسند اليه السماع كما اسند الري الى الماء في قوله اذا رد عافي القدر من يستعيرها على ان الشاذ

لا يصح القياس عليه ان ثبت اذا عرفت كلام صاحب الكشاف مسطورا ومنقولا فاعلم ان المصنف لم يلتفت اليه لوجهين احدهما انه

يقول انه بمعنى المبدع والسميع بمعنى المسمع لا يدعي انه كذلك بحسب اصل اللغة بل من قبيل المبالغة نحو جد جده وصاحب الكشاف

لا ينكره والثاني ان فيه ارتكابا للمجاز بلا ضرورة تدعو اليه ولا قرينة تدل عليه بل مع قرينة تدل على خلافه اما الثاني فظاهر واما

الاول فلان البديع ههنا بمعنى المبدع امارواية فلان الامام الواحدي نقل عن الزجاج ان بديع السموات بمعنى منشئها على غير مثال ونقل الامام

الرازي عن القفال انه البديع مثل الاليم بمعنى المؤلم والحكيم بمعنى المحكم وقال الامام السجاوندي بديع مبتدع والمبدع والمبتدع بمعنى وفي تفسير

الكواشي اي مبدعهما كسميع بمعنى مسمع وبليغ بمعنى مبلغ قال ابو البقاء وظاهر ان هؤلاء ثقات وكلام الجمهور حجة على صاحب الكشاف وقوله

على ان الشاذ لا يصح القياس عليه يدفع بان ابن دريد قال في الجمهرة باب ما جاء من فعيل على مفعل وعد تسعة امثلة ثم قال وسميع

وسميع وانشد امن ريحانة الداعي السميع واما درايته فلان المقصود من ذكره ههنا الاستدلال على التنزه عن الولد كما بينه المصنف

حاشية: يعني ان كون السميع بمعنى المسمع والتقدير التسليم لا ينافي ان يكون البديع بمعنى المبدع لانا نكون فعيلا بمعنى مفعل اذ لا يقاس عليه هذا الظاهر من الحواشي المنقولة عنه

وسائر المحققين ولا يناسبه الا هذا المعنى واما الثالث فلان كلا مما قبله اعني قوله الداعي وما بعده اعني قوله يورقني ينادي باعلى الصوت ان التسبيح
هنا بمعنى المسبح وان لم يسبح لان الداعي بمعنى المنادي ويورقني بمعنى يوقظني والنداء والايقاظ لا يتصوران الا من المسمع دون المسبح واعلم
ان اضافة بديع حـ اضافة معنوية لان ابداعه لهما ماض فلا يعمل فلا يكون مضافا الى معموله او بديع سمواته وارضه عطف على قوله مبدعهما
من بدع فهو بديع اذا كان مخترعا مخلوقا على غير سبق مثال فمعنى بديع سمواته وارضه مخترعة مخلوقة من غير سبق مثال واما قوله كالاضافة
في قولك عجيب الحسن ولطيف الخد ورشيق القد فالاضافة لفظية من قبيل اضافة الصفة المشبهة الى فاعلها وما قيل من ان الصفة اذا
اضيفت الى الفاعل كان فيها ضمير يعود الى الموصوف فلا تصح الاضافة الا اذا صح اتصاف الموصوف بوصف متعلقه مثل زيد حسن الوجه حيث
يصح اتصافه بالحسن لحسن وجهه بخلاف حسن الجارية فانه لا يصح اذ لا يصح اتصاف الرجل بالحسن لحسن جاريته وانما صح زيد كثير الاخوان لاتصافه
بانه متقو بهم وان لم يصح اتصافه بالكثرة لكثرة اخوانه فعلى هذا يلزم ان لا يكون بديع السموات والارض من اضافة الصفة المشبهة الى فاعلها
لامتناع اتصافه تع بصفة ما ابدعه من المبدعات وهي المبدعية الا اذا اريد انه تع مبدع لها وموجدها من غير مادة ومدة فمحموله ان اضافة
الصفة الى فاعلها انما تصح اذا صح اتصاف الموصوف بصفة متعلقه كما في زيد حسن الوجه او بما هو لازم لتلك الصفة كما في نحو كثير الاخوان
وعديم المثل فان كثرة الاخوان مستلزم للتقوي بهم وكذا انعدام المثل مستلزم للتوحد بالفضل والكمال فاتصافه تع وان لم يصح بصفة
مبدعاته وهو كونها مخلوقة لا على مثال لكن يصح بما يلزمه تلك الصفة وهو كونه تع مبدعا لها وموجدها فيصح ان يكون بديع السموات
ينبغي ان لا يكون الحجة اعم من الولد هنا
من اضافة الصفة الى فاعلها بهذا الاعتبار وهو حجة رابعة على عدم اتخاذ الولد قال المولى المعروف بابن تمجيد فيه نظر لان الحجج
المتقدمة انما قامت لنفي كون ما في السموات والارض ان يكون ولدا له سبحانه بل اصل المقصود نفي كون الملائكة وعزير والمسيح اولاد الله تع
فان الآية نزلت لابطال قولهم الملائكة بنات الله وعزير ابن الله والمسيح ابن الله وهذه الحجة تنفي كون نفس السموات والارض ان يكون
ولدا له فلم يكن هذه الحجة في سلك تلك الحجج المتقدمة بل كانت هي حجة مستقلة مثبتة لمطلوب آخر غير المطلوب الذي اقيمت تلك الحجج
لاثباته فكيف تكون هي رابعتها اقول قوله وهذه الحجة تنفي كون نفس السموات والارض ان يكون ولدا له تع الخ قول فاسد وغفول
عن تقرير هذه الحجة الذي ذكره المص بقوله وتقريرها ان الوالد عنصر الولد اي اصله المنفعل بالرفع صفة عنصر بانفصال
مادته اي مادة الولد عنه اي عن الوالد والله سبحانه مبدع الاشياء كلها فاعل على الاطلاق منزه عن الانفعال فلا يكون
والدا لشيء من الاشياء ولا يكون شيء من الاشياء ولدا له فان هذه الحجة بهذا التقرير دليل عام يدل على نفي كون شيء من الاشياء
ولدا لله تع ويندرج فيه نفي كون الملائكة وعزير والمسيح اولاد الله تع على انه يجوز تقرير هذه الحجة بوجه آخر ذكره الامام

ابو منصور من ان الله تع خلق السموات والارض وهو اصعب من خلق عيسى عم بلا اب واحياء عزير وخلق الملائكة اجساما لطيفة فكما لا يكون
السموات والارض اولادا له تع لا يكون عيسى وعزير والملائكة عليهم السلام اولادا له تع والابداع اختراع الشيء لا عن شيء دفعة قال بعض المتأخرين
وعلى هذا لا يكون للاشياء كلها مبدعا يريد به انه لا يصح قول المص والله سبحانه مبدع الاشياء كلها اقول معنى قول المص والابداع
اختراع الشيء الخ ان الابداع ايجاد الشيء غير مسبوق بمادة ومدة كما صرح به في غير هذا الموضع ويدل عليه مقابلته هنا اي الصنع
والتكوين فيصح قوله والله سبحانه مبدع الاشياء كلها واعلم ان جميع تصاريف ب د ع يشمل معنى الحدوث والظهور ومنه
البدعة وهو ما لا اصل له في الدين وهو اي هذا المعنى اليق بهذا الموضع اي بمقام الاحتجاج على القائلين اتخذ الله ولدا
ردا لقولهم منها الصنع الذي هو تركيب الصورة بالعنصر والمادة والتكوين عطف على الصنع الذي يكون بتغيير
وفي زمان ومدة غالبا والتسخير هو سوق الشيء الى ما هو الغرض المطلوب منه طوعا او قهرا ويستعمل في القوى التي اوجدها الله تع
في الاشياء ويسمى الاول بالخلق ولم يتعرض المص للتسخير لعدم ملايمته بهذا الموضع لانه تمام الايجاد وهو لا يدل عليه صريحا وقرئ بديع مجرورا
على البدل من الضمير في له ومنصوبا على المدح بتقدير اعني او امدح **وَاِذَا قَضَى اَمْرًا** ولفظ القضاء يجيء لمعان كما فصلها الامام النسفي
في التيسير وعد منها الارادة وقال بعض المفسرين المراد بالقضاء هنا الفرد الذي هو تعلق الارادة الالهية ولذا قال اي اراد شيئا
وتفسير الامر بالشيء اشارة الى ان الامر هنا واحد الامور اي الخطوب لا واحد الاوامر الذي هو صفته تع فانه لا يدخل تحت القضاء
اذ يراد بالامر المأمور المخلوق والقضاء اي اصله اتمام الشيء قولا كقوله تع وقضى ربك اي امر الا تعبدوا الا اياه او فعلا كقوله تع
فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واطلق اي القضاء على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه تع يوجبه اي الخلق
ذلك الشيء **فَاِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** من كان التامة اي احدث فيحدث وهذا ترق اذ هذا اقوى من كونه بديع السموات والارض
وليس المراد به اي بقوله كن فيكون حقيقة امر من الله تع بان يأمر وامتثال من المأمور بان يكون عقيب الامر بل تمثيل حصول ما تعلقت به ارادته
بلا مهلة يعني المهلة مستفاد من الفاء في قوله فيكون بطاعة المأمور متعلق بقوله تمثيل المطيع صفة المأمور بلا توقف متعلق بقوله بطاعة يعني
انه استعارة تحقيقية تمثيلية شبهت الحالة المركبة من الاجزاء المتعددة وهي تعلق ارادته تع لوجود شيء من الممكنات وسرعة حصوله عقيب
المشبهة وترتبه عليها من غير توقف بحال امر مطاع نافذ الحكم يخاطب مأمورا مطيعا يأخذ في الامتثال عقيب الامر بلا امهال فاطلقت العبارة
الموضوعة للحالة الثانية على الحالة الاولى كما هو طريق الاستعارة التحقيقية هذا ما عليه الزجاج والامام الرازي والمص وذكر فخر الاسلام ان
الامر على حقيقته وقد جرت السنة الالهية في ايجاد المكونات بان يكونها بكلمة كن وان امكن تكوينها بغيرها ويكون المأمور هو الحاضر في العلم

الصنع يستعمل ١٤ اي د
الله تع الاب ٣ والتكوين
يستعمل ١٧ بتغيير صورة
الى صورة ٤٠ سبيل
التدريج غالبا من

والمأمور به الدخول في الوجود وفيه تقرير لمعنى الابداع لان قوله كن لما كان مجازا عن سرعة التكوين وحصول المراد بلا مهلة وكان مرتبا
على القضاء بفاء التعقيب في قوله فانما لزم ان لا يتخلل بين ارادة التكوين وتحققه مادة ومدة وهو معنى الابداع بعينه وايماء الى حجة خامسة
وهو ان اتخاذ الولد يكون باطوار ومهلة يعني ان سنة الالهية جرت على ان يكون الولد بنشو وتركيب حالا بعد حال وفعله تع يستغني عن
ذلك فانه اذا اراد شيئا انما يقول له كن فيكون قال بعض المتأخرين يرد عليه انما يكون باطوار ومهلة هو تكون الولد على مجرى العادة
فلعل المخالف يقول اتخاذه الولد على سبيل خرق العادة ثم ان فعله تع قد يقارن المهلة لحكمة وان كان مستغنيا عنه
كيف وقد كان خلقه السموات والارض في ستة ايام ومن هاهنا ظهر ان من اعتبر في التمثيل المذكور الحصول بلا مهلة لم يصب
او تحت المخالف اما اليهود فانهم قالوا عزير ابن الله ولا مجال لهم ان يقولوا خلقه الله تع على سبيل خرق العادة واما النصارى
فانهم قالوا المسيح ابن الله ولا مجال لهم ان يقولوا اتخذه الله تع بقوله كن واما المشركون فانهم قالوا الملائكة بنات الله
ولا مجال لهم ان يقولوا ان الله تع اوجدهم على سبيل خرق العادة اي بقوله كن بل بالتدريج بعد خلق السموات والارض على انه تع
لا يغير سنته كما قال ولن تجد لسنة الله تحويلا والمص اعتبر في التمثيل المذكور الحصول بلا مهلة لان قوله تع فانما يقول له
كن فيكون يقتضي ذلك كما هو ظاهر مما ذكرنا في تحقيق تقرير الابداع آنفا ولم يعتبره في جميع افعاله تع فاذا علمت ما ذكرناه و
تأملت تعرف ان من قال لم يصب لم يصب وقرأ ابن عامر فيكون بالنصب على جواب الامر وهو قوله كن فانه امر بحسب
الظاهر فجاز انتصاب المضارع بعده باضمار ان نظرا الى ظاهر اللفظ وان لم يكن امرا بحسب المعنى والحقيقة
بل هو مجاز عن سرعة التكوين كما مر وقراءة الباقين بالرفع على الاستيناف او بطريق العطف على يقول واعلم
ان السبب في هذه الضلالة اي قولهم اتخذ الله ولدا ان ارباب الشرائع المتقدمة كانوا يطلقون الاب على الله باعتبار انه اي الله تع السبب الاول
للوجود الانساني حتى قالوا ان الاب هو الرب الاصغر لانه السبب المؤخر والله سبحانه تع هو الاب الاكبر لما ذكر ثم ظنت الجهلة منهم من ارباب
الشرائع المتقدمة ان المراد به معنى الولادة الطبيعية واعتقدوا ذلك تقليدا لانه لا مجال للتحقيق فلذلك كفر قائله شرعا ومنع منه مطلقا
اي سواء قصد به معنى السببية او معنى الولادة الطبيعية حسما قطعا لمادة الفساد التي هي كونه منشأ للذهاب الى الحقيقة بالنسبة
الى بعض المعقول وقال الذين لا يعلمون اي جهلة المشركين الاضافة بمعنى من لان المضاف اليه من جنس المضاف ونفي العلم
عنهم ظاهر او المتجاهلون الموجودون في زمان النبي عم ونفي العلم عنهم لعدم علمهم بموجب علمهم من اهل الكتاب بيان لقوله
او المتجاهلون قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب ويصح ان يكون الفرق الثلث باسرهم مرادا بل هو الظاهر نظرا الى عموم

اللفظ اولا تناول اللفظ للمشركين بطريق الحقيقة وللمتجاهلين بطريق المجاز والجمع بينهما غير جائز وقوله نظرا الى عموم اللفظ
باعتبار عموم المجاز غير ظاهر لولا يكلمنا الله هلا يكلمنا الله اشارة الى ان لولا للتحضيض كما يكلم الملائكة بلا واسطة
او يوحي الينا بارسال الملك بانك رسول حتى نؤمن لك او تأتينا آية حجة على صدقك في دعوى الرسالة والقول يعني قولهم
لولا يكلمنا استكبار كانهم قالوا نحن عظماء كالملائكة والنبيين فلم اختصوا به دوننا والثاني يعني قولهم او تأتينا آية جحود
وهو مع علم لان ما اتاهم للامر صلة جحود آيات اي جحود منهم لان يكون ما اتاهم من القرآن وسائر المعجزات آيات استهانة
مفعول له لجحود به بما اتاهم وعنادا عطف على قوله استهانة هذا هو النوع السادس من قبايح افعال اليهود والنصارى
والمشركين واقوالهم فانهم قدحوا في التوحيد بقولهم اتخذ الله ولدا وقدحوا في النبوة بما ذكر كذلك قال الذين من قبلهم
من الامم الماضية اي من كفارهم مثل قولهم قد تم الكلام في اعراب الكاف في كذلك ومعناه واعراب مثل قولهم ونحوه
وفي تكرير التشبيه ومعناه فلا حاجة الى الاعادة فجملة معنى الكلام ان كفار الامم الماضية قالوا مثل ذلك الذي قالوه قولا
مثل قولهم فيما ذكر فقالوا لو ارنا الله جهرة قاله اليهود هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من السماء قاله النصارى
تشابهت قلوبهم استيناف على وجه تعليل تشابه مقالتهم بمقالة من قبلهم فان الالسنة ترجمان القلوب
فتوافق الكلام يدل على تشابه القلوب ولذا قال في تفسيره قلوب هؤلاء ومن قبلهم في العمى والعناد و[illegible]
فيه العمى والعناد يظهر من صاحبه بحق الكلام والعناد وقرئ بتشديد الشين هذه القراءة مشكلة لان الفعل
ان كان ماضيا لم يجتمع في اوله تاءان حتى تدغم الثانية وان كان مضارعا لم يلحق باخره تاء التانيث الساكنة وقيل
لعله فعل مضارع ولما ادغمت التاء الثانية في الشين لم يبق في اوله الا تاء واحدة فاشبه الماضي فالحقت باخره
تاء التانيث الساكنة واعلم ان هذه الجملة معترضة ثم بكتهم الله تع بقوله قد بينا الآيات لقوم يوقنون
لما ورد على ظاهره ان نصب الآيات للموقنين يفضي الى تحصيل الحاصل دفعه اولا بقوله اي يطلبون اليقين وليس لهم عناد يعني ان الايقان
مجاز عن طلب اليقين على طريق ذكر المسبب وارادة السبب وثانيا بقوله او يوقنون الحقائق اي من شانهم ان يوقنوا بها على الاطلاق فالموقن مجاز
عن المتردد هذا من قبيل تسمية الشيء باعتبار ما يؤول اليه اذ المراد بقوم يوقنون المترددون الصائرون الى الايقان بحيث لا يعتريهم شبهة
في الباطن ولا عناد في الظاهر لان كلا من التردد والعناد مناف للايمان فيكون مجازا عن الاستعداد والتهيؤ وفيه اشارة الى انهم ما قالوا ذلك
اي ما قالوا لولا يكلمنا الله او تأتينا آية لخفاء في الآيات والمعجزات او لطلب مزيد يقين وانما قالوه عتوا وعنادا وفي ذلك انقع وصف

الآيات بكونها مبينة واضحة الدلالة لمن يطلب اليقين او لمن يستعد له وتلك الآيات كالقرآن ومجيء الشجر وكلام الذئب والشاة
المشوية المسمومة واشباع الجمع الكثير من الطعام القليل وشق القمر وغيرها من شواهد النبوة وقد علموا بذلك كله فقولهم هذا عتو وعناد
إنا أرسلناك بالحق ملتبسا مؤيدا به اشارة الى ان قوله بالحق منصوب المحل على انه حال من مفعول ارسلنا او على انه صفة مصدر
محذوف ارسالا ملتبسا بالحق وقوله مؤيدا به يؤيد الاول وان المراد بالحق الحجج والآيات بشيرا بالجنة لمن آمن ونذيرا من النار
لمن كفر حالان منه ايضا والنذير بمعنى المنذر كالبديع بمعنى المبدع والمعنى ان شانك بعد اظهار صدقك في دعوى الرسالة بالآيات
والمعجزات ليس الا الدعوة والابلاغ بالتبشير والانذار لا ان تجبرهم على القبول والايمان فلا باس عليك ان اصروا على الكفر
والضلال او كابروا وعاندوا فيكون تسلية له عليه الصلوة والسلام لانه كان يغتم ويضيق صدره لاصرارهم على الكفر والطغيان
ولا تسأل عن اصحاب الجحيم قراءة الجمهور بضم التاء واللام فيحتمل ان يكون حالا من مفعول ارسلنا ايضا اي غير مسؤول
عنهم بان يقال لك ما لهم لم يؤمنوا بعد ان بلغت ظرف للسؤال المنفي اي لا نسألك عنهم بعد الخروج عن عهدة التبليغ الواجب عليك
ويحتمل ان يكون استئنافا فالبيان وجه كون ارساله مقيدا بهذه الاحوال وقرأ نافع ويعقوب لا تسأل بفتح التاء وجزم
اللام على انه نهي للرسول صلى الله عليه وسلم عن السؤال عن حال ابويه روي انه عليه الصلوة والسلام قال ليت شعري ما فعل
ابواي اي ما فعل بهما والى اي حال انتهى امرهما فنزلت فنهي عن السؤال عن احوال الكفرة والاهتمام باعداء الله تع قال الامام
وهذه الرواية بعيدة لانه عم كان عالما بان الكافر معذب فمع هذا العلم كيف يمكن ان يقول ليت شعري ما فعل ابواي او
ويحكى رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يستغفر لابويه بعد الاذن منه تع ولهذا قال ليت شعري ما فعل ابواي لطلب العلم
ان حالهما الى اي شيء صار بعد الاستغفار لا يقال قد كان جازما بكونهما في النار حيث قال لرجل ان والدك ووالدي والد
ابراهيم في النار لانا نقول يجوز ان يكون الكلام صدر منه قبل الاستغفار على انه يجوز ان يوجد حدس ربه على ابويه في تخفيف عذابهما
لمرقده وذهب بعض العلماء الى ان نسب النبي عم طاهر عن دنس الشرك فجاز ان يشك النبي في حالهما وورد الخبر في ايمانهما بعدما
احياهما الله تع لا يقال ان الايمان كايمان البائس لانا نقول ايمان البائس عند معاينة الموت فلا يقبل بخلاف الايمان بعد الاعادة وقد دل الكفار
على هذا قوله تع ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه او تعظيم لعقوبة الكافر كانها لفظاعتها لا تقدر ان تخبر عنها كما يقال لا تسأل عن
حال فلان او السامع لا يصبر على استماع خبرها فنهاه عن السؤال واعلم ان عادة المص في تفسيره ان لفظا اذا وقع في موضع يفسره
هناك ثم اذا وقع ذلك اللفظ ثانيا لا يعيد تفسيره فلما وقع لفظ الجحيم هنا فسره بقوله والجحيم المتأجج بالجيمين من النار اي الملتهب منها

من الاجيج وهو تلهب النار يقال اججت النار فتأججت اي الهبتها فتلهبت ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع
ملتهم الآية من قبيل اللف والنشر على الترتيب فان المعنى لن ترضى عنك اليهود الا بالتهود ولا النصارى الا بالتنصر مبالغة في اقناط
ومن اتباع الرسول ملتهم
الرسول عن اسلامهم حيث علق رضاءهم بما يستحيل وجوده فاذا لم يرضوا عنه فكيف يتبعون ملته قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب
واصل الاقناط قد فهم من قوله تع ولا تسأل عن اصحاب الجحيم حيث حكم عليهم بانهم اصحاب الجحيم ولا يفارقون عنها وهو كناية عن موتهم
على الكفر او كذلك فهم اصل الاقناط على قراءة الجمهور واما على قراءة نافع ويعقوب فلا يفهم ذلك لانه على تلك القراءة يختص
اصحاب النار بالاموات وقوله ولا يفارقون عنها الى الاتيان ولا يعم جميع اليهود والنصارى وهذه الآية تدل على الاقناط فضلا على نفيهم
فان من اليهود والنصارى من آمن فانهم اذا لم يرضوا عنه حتى تتبع ملتهم فكيف يتبعون ملته والمعلق على المحال محال ولعلهم
قالوا مثل ذلك فيعني ان قوله تع ولن ترضى عنك اليهود ليس ابتداء اخبار من الله تع بعدم رضاهم عنه بل حكاية عنهم انهم
قالوا ذلك ليطابقه قوله قل ان هدى الله هو الهدى على طريق الجواب عن مقالتهم ووجه كونه جوابا انهم كانوا ادعوا ان
اي الجواب بطريق نفي القلب
ملتهم هو الهدى لا هدى سواها فقلبت عليهم القضية فحكى الله عنهم تلك المقالة ولذلك قال قل تعليما للجواب
اي امره عم ان يجيبهم بذلك إن هدى الله هو الهدى اي هدى الله الذي هو الاسلام هو الهدى الى الحق لا ما تدعون
اليه من الهدى على زعمكم ولما كان قوله تع قل ان الهدى هو الهدى يشتمل على انواع من المبالغة وهي التاكيد بان واسمية الجملة وايراد
ضمير الفصل وتعريف الجزء باللام واطلاق الهدى المناسب في المقام الخطابي اقتضى ان يكون محمولا على الكامل اعني الهدى الحق فتر
بما فتر به ايرانا لنكتة وافصاحا عن رموزه وجعله جوابا لمقالهم يعني انهم كانهم قالوا الهداية والحقية مقصورة على ملتنا لا
تتعدى الى سواها فرد عليهم بطريق قصر القلب بقوله قل ان هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت اهواءهم اللام موطئة
للقسم والقسم مقدر مقدما فسر الملل اهواءهم بقوله آراءهم الزائغة اي المائلة عن الحق والملة ما شرعه الله تع لعباده على لسان
انبيائه او وحي الاولى ان يبين الملة عند قوله تع حتى تتبع ملتهم والجواب ان الملة ههنا مقابل الهدى فعرفا في موضع واحد
ضعيف الوصف واعلم ان التوحيد والملة والدين تعرف بما ذكر لكن التوحيد تعالى باعتبار كونه موردا للمتعطشين زلال
رحمته والملة تقال باعتبار املاء الانبياء اياها على اممهم والدين يقال باعتبار طاعة العباد للامر وانقيادهم لامره والهوى
بين اعتبار الملة حيث قال من املت الكتاب اذا املينه يعلم منه ان الاهواء والاضلال يكونان بمعنى والهوى رأي يتبع الشهوة
وداع الى الضلال وسمي بذلك لانه يهوي اي يسقط بصاحبه في الدنيا الى كل داهية وفي الآخرة الى الهاوية وهي اسم من اسماء النار

والاهوا جمع هوى وانما انزل بلفظ الجمع تنبيها على ان لكل واحد هوى غير هوى الاخر بعد الذي جاءك من العلم محل من العلم نصب على انه حال
من الضمير المستتر في جاء اي الوحي اذ اريد به المعنى المصدري لا يصح اسناد المجيء اليه حقيقة ولذا قيل الظاهر ان المراد به ما اوحي اليه وهو القرآن
او الدين المعلوم صحته قال التحرير التفتازاني لان الذي اوحي اليه هو المعلوم لا العلم نفسه واعترض عليه بان المعلوم ما تعلق به العلم
فمجيء المعلوم مستلزم لمجيء العلم بالعرض وح لم لا يجوز ان يكون العلم بطريق الحقيقة وقول صاحب الكشاف اي من الدين المعلوم صحته لا ينبغي
ان يكون اشارة الى كون العلم مجازا عن المعلوم لجواز ان يكون بيانا لحاصل المعنى ومنه قوله تع حكاية عن ابراهيم ع م في خطاب
ابيه آزر يا ابت اني قد جاءني من العلم ما لم يأتك فاتبعني وامثاله كثيرة وصرف الحج عن الظاهر بلا ضرورة خلاف الظاهر قال المحشي
لا وجه للاعتراض بهذا الوجه على التحرير لان عبارة الكشاف قطعية في حمل العلم على المعلوم لانه بعد ما قال من الدين الذي هو المعلوم
وصفه بالمعلوم صحته فلا يحتمل التاويل اصلا نعم يرد على صاحب الكشاف انه لم يصب في القطع بارادة المعنى المجازي بل كان عليه ان
يحمل اللفظ على معناه الحقيقي ثم يذكر المجازي بطريق الاحتمال كما فعله المص فظهر ان قوله اي من الوحي او الدين الخ رد على الكشاف
فان قيل الوحي ليس بعلم بل اعلام قلنا العلم والاعلام متحدان بالذات وان تغايرا بالاعتبار كما ذكروا في التعليم والتعلم والتحريك
والتحرك فليتأمل هذا كلامه اقول ظن المحشي ان المص حمل اللفظ على معناه الحقيقي اولا وعلى المعنى المجازي ثانيا وهو فاسد
كما عرفت آنفا انه ان اريد بالوحي معناه الحقيقي اي المصدري لا يصح اسناد المجيء اليه وما قيل من ان الظاهر ان المراد به ما اوحي
اليه وهو القرآن لا يدفع المجاز المذكور ولا فرق بين كلام المص وبين كلام صاحب الكشاف في ارتكاب المجاز والتحقيق فيه ان يقال
ان المجاز في المسند اي لفظ جاء بمعنى حصل فلا حاجة الى جعل العلم بمعنى الوحي اي القرآن او الدين المعلوم وكون جاء بمعنى حصل مناسب
هنا اذ المانع من اتباع الهوى هو العلم وما قيل من ان القرآن يصح ان يوصف بالانتقال والمجيء حقيقة وان لم يكن الانتقال وصفا
له لذاته بل انما يوصف له بالحركة والانتقال تبعا لمحله كما ذكر من ان القرآن منزل من اعلى الى اسفل تبعا لنزول جبرائيل ع م محل بحث
اذ المجيء حقيقة وصف المحل لا وصف الحال وان المنزل هو الكلام اللفظي المركب من الالفاظ والحروف وهي اي الالفاظ والحروف
اعراض والعرض لا ينفك عن محله والا انعدم فالمنزل على النبي ع م ليس الوحي القايم بجبرائيل ع م بل يحصل للنبي ع م مثله بسماعه
منه ولو جوز المجيء والنزول بهذا الوجه واعتبر حقيقة فليجز ذلك في العلم فما الحاجة الى التفسير والتعبير مالك كلمة ما
نافية من الله منصوب المحل على انه حال من ولي كلمة من صلة زايدة ولا نصير قد مر بيان الولي والنصير قريبا فلا حاجة
الى اعادته ثم ان المفسرين اختلفوا في ان الخطاب في قوله تع ولئن اتبعت لمن هو فقيل انه لامته ولا بعد في ان يخاطب رئيس القوم

بما يلزم قومه ومن ذهب الى هذا الوجه صرف الخطاب عن ظاهره بناء على ان الانبياء معصومون عن اتباع هوى الكفار و
النهي والتكليف يقتضي كون المكلف به متصورا وقيل الصحيح ان الخطاب للنبي ع م وكون الانبياء معصومين لا ينافي النهي
والتكليف لان صحتهما يتوقف على كون المكلف به متصورا في ذاته من حيث تحقق اسباب وجوده من القوى والآلات
والحاصل ان التكليف يتوقف على الامكان الذاتي لا على الامكان الوقوعي قال الامام دلت الآية على ان من علم الله منه
انه لا يفعل الشيء يجوز منه ان يتوعده على فعله فانه تع قد علم ان رسوله ع م لا يتبع اهواءهم ومع ذلك فقد توعد عليه ونظيره قوله تع
لئن اشركت ليحبطن عملك وانما حسن هذا الوعيد لاحتمال ان يكون الصارف له عن ذلك الفعل هو هذا الوعيد او يكون هذا
الوعيد احد صوارفه هذا كلامه فان قيل كلمة الشرط اعني ان انما تدخل على شيء يحتمل وقوعه وقد دخلت هنا على ما يستحيل
وقوعه قلنا ما ذكرته الكبرى لا كلي وان احتمال الوقوع بمعنى الامكان الذاتي يجامع المستحيل العادي يدفع عنك عمايه
وهو جواب لئن قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب ان قوله مالك من الله من ولي ولا نصير جواب للشرط معنى فقط
لا لفظا وان جواب القسم لفظا ومعنى معا لان كونه جوابا لهما يستلزم اجتماع المتنافيين في بعض الصور لان الشرط يستلزم
ان يكون جوابه مجزوما بخلاف القسم فانه يقتضي كون جوابه مرفوعا فوجب ان يجعل جوابا لاحدهما لفظا والقسم لكونه
مقدما يقتضي ان يكون العناية به اكثر من الشرط فكان جعله جوابا له اولى اقول ما ذكره من وجه الاعراب
وان صح في نفسه لكنه يخالف المشهور بل لم يقل به احد من اهل العربية والقسم وان كان مقدما لكنه مقدر و
لفظ لئن مذكور صريحا ولذا اعتبر المص كونه شرطا له كلا حسن ان يقال ما قال في نظائره من انه جواب القسم
وساد مسد جواب الشرط وانه جواب لئن وساد مسد جواب القسم والاخير مختار المص والله اعلم تعالى
لما ذكر في الآية المتقدمة قبايح المتعنتين الطالبين للرياسة من اليهود والنصارى اتبع ذلك المدح لمن ترك طريق
التعنت وحب الرياسة منهم فقال الذين آتيناهم الكتاب يريد به مؤمني اهل الكتاب كعبد الله بن سلام واضرابه من الذين
اسلموا من اليهود وكالاربعين الذين قدموا من الحبشة مع جعفر بن ابي طالب او تسعة وثلاثون رجلا من بحيرا يا قوم عيسى آمنوا بمحمد بتول
عيسى وثبتوا عليه حتى خرج النبي ع م والموصول وان كان عاما لجميع من اوتي الكتاب الا ان المص خصصه بالذين آمنوا منهم بنبينا
عليه السلام بقرينة تقييده بالجملة الحالية التي هي قوله يتلونه تلاوته على المعنيين احدهما تبع كقوله تع والقمر اذا تلاها ومصدره
التلو والثاني بمعنى قرأ ومصدره التلاوة وحمل المفسرون على الثاني لقوله حق تلاوته نعت لمصدر محذوف دل عليه الفعل المذكور

اي يتلونه تلاوة حق تلاوة واختار الكواشي كونه منصوبا على المصدرية على تقدير تلاوة حقا فلما قدم وصفا للمصدر عليه واضيف اليه نصب
نصب المصادر بمراعات اللفظ عن التحريف والتدبر في معناه والعمل بمقتضاه اقول لا دخل للعمل بمقتضاه في التلاوة بل هو من توابع التلو
لا التلاوة واعلم ان الموصول مع صلته في محل الرفع على انه مبتدأ وهو اي يتلونه حال مقدرة من الضمير المنصوب في قوله آتيناهم او من الكتاب مثل
قولك اشتريت صقرا صائدا به غدا واذا جعلا حالا ينبغي كونه مقدرة لانهم لم يكونوا وقت ايتائه تالين له والخبر ما بعده يعني اولئك يؤمنون به
فان اولئك مبتدأ ثان ويؤمنون به جملة فعلية خبر المبتدأ الثاني والمبتدأ الثاني مع خبره خبر الاول او خبر اي يتلونه خبر الموصول بناء على
ان يكون ما بعده استينافا
على ان المراد بالموصول يعني الذين هم مؤمنوا اهل الكتاب كالوجه الاول لانه جميع اهل الكتاب لا يصح ان يخبر عنهم بانهم يتلون كتابهم حق تلاوته
فيجب ان يحمل تعريف الموصول على العهد وفي الوجه الاول استفيد الخصوص من التقييد بالحال كما عرفت آنفا اقول ظن المحشي ان
الخصوص في الوجه الاول وغير الخصوص في الوجه الثاني حيث قال واذا حمل هذا على المؤمنين بنبينا عم والمذكور اولا على المؤمنين
بكتابهم تبين المرام ولا يبقى اشكال في هذا المقام لكنه لو قيد الثاني بما ذكرنا لكان انسب بانتظام الكلام وادفع للشغب والخصام هذا
كلامه والحق ان الخصوص في الوجهين واحد ومتساو فيهما مغاير لما فهم ما ذكرناه فانه على كمال الانتظام **اولئك يؤمنون به**
بكتابهم او بالنبي عم دون المحرفين قال التفتازاني في هذا اشارة الى ان بناء الفعل على المبتدأ وان كان اسما ظاهرا
يفيد الحصر مثل الله يستهزئ بهم يريد ان بناء الجملة الفعلية على المبتدأ المعرف مما يصلح لافادة الحصر سواء كان المبتدأ
ضميرا او اسما ظاهرا وما ذهب اليه صاحب المفتاح من ان التقديم يفيد الاختصاص ان جاز تقدير كونه في الاصل مؤخرا
على انه فاعل معنى فقط نحو انا قمت فانه يجوز ان يقدر ان اصله قمت انا فيكون انا فاعلا في المعنى وان كان تأكيدا لفظا على لفظ ذلك
فقدر كونه في الاصل مؤخرا ثم قدم ليستفاد منه الحصر والتخصيص من حيث ان التقديم يدل على اهمية المقدم وكونه مورد النزاع واذا
لم يوجد هذان الشرطان لا يفيد التقديم الا تقوي الحكم فهو كلام مدخول غير منقول عن العلماء الفحول **ومن يكفر به** الضمير
كالاول اما راجع الى كتابهم او النبي بالتحريف والكفر بما يصدقه لما استفيد من الكلام السابق ان المحرفين ليسوا بمؤمنين
بكتابهم بنى عليه قوله ومن يكفر به الا على سبيل الاستيناف وبيان حال من كفر به سواء كان كفره بنفس التحريف او بغيره كالكفر بالكتاب
الذي يصدقه وهو القرآن **فاولئك هم الخاسرون** في تجارتهم حيث اشتروا الكفر بالايمان **يا بني اسرائيل اذكروا
نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل
ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون** لما صدر قصتهم يريد به ما قال الله تع بعد تمام قصة آدم عم يا بني اسرائيل

اذكروا نعمتي التي الآية بالامر بذكر النعم مدلول عليه بقوله لا يتعظ والقيام بحقوقها مستفاد من قوله هناك اوفوا بعهدي لان معناه على
ما ذكر اوفوا بعهدي بالايمان والطاعة فان الايمان بالله والطاعة له قيام بحق النعم والحذر عن اضاعتها مستفاد من قوله واياي فارهبون
والخوف عن الساعة واهوالها مدلول عليه بقوله واتقوا يوما لا تجزي نفس الى تمام الآية كرر ذلك وختم به الكلام معهم مبالغة في النصح
قال المولى الموقف بكوراني في تفسيره افتتح خاطبهم اولا من بين بني آدم وختم على اتباع من هو رحمة للعالمين فانقسموا الى مقبل ومعرض
ثم خاطبهم ثانيا خطابا شاملا للفريقين تخييرا لمن اهتدى وتحذيرا لمن كفر واني فليس التكرير لمجرد التقرير مع ما فيه من حسن التخلص
الى ذكر جدهم قدوة الموحدين على وجه يؤكد ما ندبوا اليه هذا كلامه واخذ بعض المتأخرين كلام ذلك المولى وهما يريدان الرد على المحشي
حين يقول واذ ابتلى ابراهيم ربه
اقول اعتبار الفرق بما ذكر امر ادعائي اذ الكلام المذكور اولا وثانيا واحد في اصل المعنى فالظاهر ما ذكره المحشي كما لا يخفى وايضا انما
عطف على قوله مما لعله بانه فذلكة القصة والمقصود من القصة قيل اي ملخصها ومحصلها وفذلكة الحساب ما يقال في آخر حساب
الامور الكثيرة المفصلة فذلك يكون كذا فهي مأخوذة منه كما يؤخذ البسملة من قول المسمي بسم الله الرحمن الرحيم اقول فيه بحث
وهو ان الفذلكة انما تكون ان لو ذكر الامور الكثيرة ثم ذكر المجموع الحاصل وهذه الآية عين السابقة واعلم ان الفح شرح وجوه
نعمه على بني اسرائيل ثم فصل قبائحهم في اديانهم واعمالهم وذكر في اثنائه بعض قبائح المشركين وكان جميع الطوائف من اهل الكتاب
والمشركين معترفين بفضل ابراهيم عم ويدعون الانتساب اليه ويفتخرون بكونهم من اولاده ومن ساكني حرمه وخادمي بيته بين
الفح قصته وكيفية احواله متصلا بما سبق من احوال بني اسرائيل والمشركين تنبيها لهم على ان ابراهيم انما نال بما ناله من الخلة والكرامة
بسبب الله وفي جميع ما ابتلاه ربه من التكاليف فكانه قيل من كان يفتخر بالانتساب اليه فليسلك سبيله وليترك التمرد والعناد
واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات كلفه باوامر ونواه والابتلاء في الاصل التكليف بالامر الشاق من البلاء لكنه لما استلزم
الاختبار بالنسبة الى من يجهل العواقب ظن ترادفهما قال المحشي قال صاحب الكشاف اختبره باوامر ونواه واختبار الله تع عبده مجاز عن تمكينه من
اختيار احد الامرين ما يريد الله وما يشتهيه العبد كانه يمتحنه ما يكون منه حتى يجازيه على حسب ذلك والمص اراد الرد عليه بان معنى الابتلاء
في اصل اللغة هو التكليف بالامر الشاق وهو ممكن هنا فيجب الحمل عليه دون المعنى المجازي الذي هو الاختبار اذ لا صارف عن الحقيقة ولا ضرورة
تدعو الى المجاز لكنه غير واضح لان الموافق لكلام اهل اللغة والاستعمال هو المذكور في الكشاف اقول ما ذكره المحشي من عدم الوضوح انما
يرد على المص ان لو اراد ان الاختبار معنى مجازي له كما ظن المحشي ان المص اراد ذلك وليس كذلك بل اراد ان الاختبار كالتكليف معنى
معنى لغوي للابتلاء الذي من البلاء الا ان الابتلاء اذا اسند اليه تع ان حمل على الاختبار فانما يصح استعارة وان حمل على التكليف فانما يصح

استعارة وان حمل على التكليف فانما يصح حقيقة فان قيل قوله بعد هذا يعني انه تع عامله معاملة المختبر يعني ينافي ما اختاره
قلنا سيأتي انه متعلق بفسرت المقدر في قوله وبالكواكب والقمرين الخ ولا تعلق له بهذا فتدبر والضمير لابراهيم وحسن لتقدمه
لفظا وان تأخر رتبة فان لفظ ابراهيم على قراءة الجمهور منصوب على انه مفعول ابتلى ولفظ ربه مرفوع على انه فاعله و
المفعول وان قدم لفظا فهو مؤخر رتبة الا انه قدم على الفاعل للاهتمام فان كون الرب مبتليا متقرر في الاذهان لا يتشوق الذهن
الى بيانه ومعرفته وانما يتشوق الى معرفة المبتلى وللايجاز ايضا فانه لو قدم الفاعل وقيل واذ ابتلى رب ابراهيم ثم ذكر ابراهيم ثم ذكره
منصوبا على المفعولية لتكرر ذكر ابراهيم والايجاز مطلوب في الكلام وايضا كون ضمير المفعول متصلا بالفاعل يوجب تقديم المفعول اذ لو
اخر وقيل واذ ابتلى ربه ابراهيم لزم الاضمار قبل الذكر لفظا ورتبة وذلك لا يجوز اجماعا لان الشرط احد التقديمين اي لفظا او رتبة
والكلمات وان كانت ظاهرة في الالفاظ قد تطلق على المعاني فلذلك فسرت بالخصال الثلثين المحمودة المذكورة في قوله في سورة البراءة
التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر
المؤمنين وقوله في سورة الاحزاب ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات
والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم
والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات الى آخر الآيتين وكتبناهما وقوله قد افلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون
والذين هم عن اللغو معرضون والذين هم للزكوة فاعلون والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم
غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون والذين هم على صلواتهم يحافظون
الى قوله اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس والظاهر ان طريق توزيع الخصال الثلثين على السور الثلث اشتمال كل واحدة
من تلك السور على عشر خصال فان سورة براءة مشتملة عليها بان يعد الايمان المدلول عليه بقوله وبشر المؤمنين خصلة مستقلة
واشتمال سورة الاحزاب عليها ظاهر واما اشتمال سورة المؤمنين عليها فبان يعتبر كل واحد من الايمان والخشوع في الصلوة
والاعراض عن اللغو وفعل الزكوة وحفظ الفرج عن الحرام وقربان الازواج وقربان المملوكات ورعاية الامانة ورعاية العهد
ومحافظة الصلوة خصلة مستقلة وكون الايمان معدودا في كل واحدة من السور وكذا كون حفظ الفرج معدودا في السورتين
الاخيرتين لا ينافي كون مجموع الخصال ثلثين لانه لما كان المذكور في كل سورة عشرة كاملة بناء على ان شيئا من الخصال لم يذكر مكررا
في شيء من السور كان المذكور في مجموع السور الثلث ثلثين خصلة والتكلف اللازم مما اختاره المصنف هون مما لزم مما اختاره صاحب

الكشاف ولذا عدل المصنف عما اختاره كما فسرت بها في قوله فتلقى آدم من ربه كلمات وان لم يذكره المص وبالعشر التي هي من
سننه عطف على قوله بالخصال الثلثين وخمس منها في الرأس وهي قص الشارب اي قطعه والسواك والمضمضة والاستنشاق
والفرق اي تفريق شعر الرأس في الجانبين وخمس في الجسد الختان والاستحداد اي حلق العانة باستعمال الحديد والاستنجاء بالماء
وتقليم الاظفار ونتف الابط وبمناسك الحج كالطواف والسعي والرمي والاحرام والوقوف بعرفة وغيرها وبالكوكب والقمرين فانه ابتلاه
بالاستدلال بها كما هو مذكور في سورة الانعام وذبح الولد اسمعيل او اسحق والنار التي القاه فيها نمرود والهجرة من العراق الى الشام
على انه تع متعلق بفسرت المقدر في قوله وبالكوكب فان معنى التكليف فيه والنار غير متصور فاريد المعنى المجازي عامله معاملة المختبر
بهن بجوز كسر دال المختبر اذا اعتبر جانب الفاعل وفتحها اذا اعتبر جانب المفعول وبما تضمنته عطف على قوله بالكوكب الآيات التي
بعدها يعني الامامة والامانة وتطهير البيت ورفع قواعده والاسلام وغيرها وقرئ ابراهيم ربه برفع ابراهيم ونصب ربه قراءة ابو حنيفة
وهي قراءة ابن عباس رضي الله عنهما على معنى انه ابراهيم دعا ربه وانما حمله عليه لان حقيقة الاختبار وان صح من العبد لا يصح
تعليقه بالرب بكلمات مثل ارني كيف تحيي الموتى اجعل هذا البلد آمنا ليريحهل بجيبه وقراء ابن عامر ابراهام فاتمهن فان
قيل ليس فيما ذكر كثير حكمة حتى يختص بها ابراهيم ويعد فضيلة له اذ كل احد يفعل اكثرها قلنا الاختصاص بكونها شريعة له وسنة و
يتبعها غيره فيكون له ثواب السنة كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة فاداهن
كملا يعني ان ضمير اتم على القراءة الاولى لابراهيم فالمعنى فاتم المذكورات كملا وهذا مناسب لكون ابتلى بمعنى امر وكلف وقام بهن حق القيام
هذا مناسب لكونه عامله معاملة المختبر فان حسن النظر في الاجرام العلوية والتيقن بان شيئا منها لا يصلح للربوبية وكذا الصبر على
المحن والرضا بقضاء الله تع قيام بهن حق القيام قيل اذا فسرت الكلمات بما تضمنته الآيات التي بعدها فالظاهر ان يكون ضمير والرضى
اتم تع راجعا الى الرب تع لقوله تع وابراهيم الذي وفى فانه من التوفية بمعنى الاتمام والاكمال وفي القراءة الاخيرة من الاعراب الضمير
الرب اي اعطاه جميع ما دعاه قال اني جاعلك للناس اماما استيناف ان اضمرت ناصب اذ كأنه اذا ابتلاه كان كيت وكيت وجوز
صاحب الكشاف ان يكون اذكر والظاهر ان اذ ح مفعول به ومن لم يجوز وقوعه مفعولا به قال المراد واذكر الحادث اذ قال ويرد عليه انه
ح يكون معمول الحادث لا معمول اذكر الا ان يقال انه معمول بالواسطة كانه قيل فماذا قال لعربه حين اتمهن فاجيب بذلك اي قال
اني جاعلك الخ فيكون ابتلاؤه بما ذكر من الكلمات قبل نبوته لان الآية تدل على ان قيامه بهن صار داعيا الى التكاليف التامة
كاملة كان كالسبب لجعله اماما ورسولا والسبب متقدم على المسبب في الوجود فان قيل ابتلاؤه بتلك التكاليف كيف يتقدم على جعله اماما

وهو لا يعرف كونه مكلفا بها الا بان اوحى اليه وذلك يستلزم كونه نبيا وقت الابتلاء اجيب بمنع الاستلزام لجواز ان يوحي الله
اليه على لسان جبرائيل بهذه التكاليف فلما اتمها جعله نبيا مبعوثا الى الخلق فانه قبل تقدم الابتلاء والاتمام على النبوة مسلم على تقدير اتمهاه
ان يعنوا الكلمات بما عدا ذبح الولد والهجرة والنار واما على تقديرات تفسيرها فلا نسلم تقدمه عليها فان كل واحد منها
كانت بعد النبوة وكذا الختان فانه قد روي انه عم ختن نفسه وهو ابن مائة وعشرين سنة اجيب بانه انما ثبت ان
المراد من الكلمات هذه الاشياء كان المراد من قوله اتمهن انه تع علم من حاله انه يتمهن ويقوم بهن بعد نبوته فلا جرم
اعطاه الامامة والنبوة او بيان لقوله ابتلى عطف على قوله استيناف اي يجوز ان يكون قوله تع قال اني جاعلك للناس
اماما على تقدير ان يكون ناصب اذ مضمرا بيانا لقوله ابتلى لان ما بعد قال الى اخر قوله اذ قال له ربه اسلم كالشرح
لقوله ابتلاه ربه بكلمات فانه تع امره اولا بقوله اسلم وامتثاله ابراهيم كما ينبئ عنه قوله اسلمت لرب العالمين
فانه وان كان متأخرا في التلاوة لكنه متقدم على باقي التكاليف حقيقة وامره ثانيا بقوله اني جاعلك للناس اماما
فانه في قوة ان يقال استعد للامامة وهي اهمها فاني جاعلك اماما وابتلاؤه ثالثا بقوله واذ جعلنا البيت
مثابة للناس فانه في قوة ان يقال واذا اردنا ان نجعل البيت مثابة للناس امرنا ابراهيم بان يجعله صالحا لذلك
فامتثل الامر بان رفع واسمعيل قواعد البيت وابتلاؤه رابعا بما يدل عليه قوله وعهدنا الى ابراهيم واسمعيل ان طهرا بيتي
للطائفين فظهر بهذا البيان كونه بيانا لما قبله فيكون الكلمات ما ذكره من الامامة وتطهير البيت ورفع قواعده والاسلام كما تراه آنفا
وان نصبته بقال عطف على قوله ان اضمرت فالمجموع اي جملة قال مع متعلقها وما وقع معمولا له على الظرف جملة معطوفة
على ما قبلها اي على جملة قوله يا بني اسرائيل عطف قصة ابراهيم على قصة قوم موسى وجاعل من جعل الذي له مفعولان
اي الذي بمعنى صير لا من جعل الذي له مفعول واحد اي الذي بمعنى خلق والامام اسم لمن يؤتم به اي لمن يقتدى به كاللباس
فانه اسم لما يلبس فان قيل ما الفرق بين الامام والمقتدى حتى يكون احدهما اسما والاخر صفة مع ان مدلول كل واحد
منهما هو الذات الموصوفة ببعض المعاني والاوصاف قلنا الامام كالمقتدى في كونه اسما لكنه من الاسماء المشبهة
بالصفات من حيث ان المعنى القائم بالذات جزء من مفهوم اللفظ ويشبه ايضا من الاسماء ما وضع لذات معينة بلا ملاحظة
معنى من المعاني المتعلقة بها لكن يكون ذلك المعنى خارجا عن الموضوع له وسببا باعثا لتعيين الاسم بازائها كاحمر
اذا جعل علما لذات فيه حمرة وكذا يشبه اذا جعل اسما لذات الابرج وجعل ذلك بها سببا مرجحا لتسميتها به لا جزءا من مفهوم اللفظ

واما الاسماء الموضوعة لذوات معينة من غير ان يلاحظ معها شيء من المعاني القائمة بها كاسد وفرس فانها لا تشبه
بالصفة اصلا وهو ظاهر والفرق بين الصفة وبين الاسماء المشبهة بها ان الصفة وان كانت موضوعة للذات
باعتبار معنى معين يقوم بها الا ان تلك الذات مبهمة لم يلاحظ معها خصوصيته اصلا كالضارب فانه موضوع لمن
صدر عنه الضرب بخلاف الاسماء فان المراد بها الذات بنوع تعين شخصيا كان او نوعيا او جنسيا ومعيار الفرق
ان كل واحد من الاسماء يصح ان يوصف نحو امام عالم ولباس حسن ولا يصح ان يوصف به فلا يقال رجل امام
وشيء لباس بخلاف الصفة فانها توصف بها ولا تقع صفة وامامته عامة مؤبدة اشارة الى ان اللام في الناس
للاستغراق وان اختيار الجملة الاسمية على قوله اجعل اماما لافادة الدوام والثبات ويلزم منه ان لا يكون المراد
بالامامة ههنا النبوة لان ابرهيم عم لم يكن نبيا للناس على العموم في كل زمان على التأبيد مع انه امام
لهم على العموم والتأبيد الا ان امامته لهم على العموم يستلزم ان يكون رسولا من عند الله مستقلا بالشرع اذ لو كان
تبعا لرسول اخر لكان مامورا باتباع ذلك الرسول ولا يكون اماما للناس على العموم اذ لم يبعث بعده نبي الا كان
من ذريته مامورا باتباعه فيما لم ينسخ من شريعته كما قال الله تع وجعلنا في ذريته النبوة والكتاب اقول
ان اراد انه لم يبعث بعد بعثته عم نبي الا كان من ذريته مامورا باتباعه يرد النقض بلوط عم فانه ليس
من ذريته بل من ذرية اخيه وان اراد انه لم يبعث بعد وفاته عم نبي الا كان كذلك فعلى تقدير تسليمه
لا يثبت المدعى وهو عموم امامته وانما يثبت ذلك ان لو ثبت ان كل نبي بعث بعد بعثته كان مامورا باتباعه
على ان ما ذكره من الدعوى وهو عموم امامته ينافي قول رسولنا عم اعطيت خمسا لم يعطهن احد
قبلي بعثت الى الاحمر والاسود وقد كان النبي قبلي يبعث الى قومه على ان قوله كان من ذريته مستدرك في
الاستدلال اذ يكفي ان يقال اذ لم يبعث بعده نبي الا كان مامورا باتباعه وقوله تع وجعلنا في ذريته النبوة
لا يدل على الحصر **قال ومن ذريتي** عطف على الكاف اي وبعض ذريتي كما تقول وزيدا في جواب سأكرمك فيه اشارة
الى دفع اسولة ثلثة الاول ان الكاف مجرور لا يصح ان يكون مضافا اليه فكيف يعطف عليه والثاني ان العطف على الضمير المجرور
كيف يصح بدون اعادة الجار والثالث انه كيف جاز كون المعطوف مقول قائل والمعطوف عليه مقول قائل اخر لان من ذريتي مقول ابرهيم
عليه السلام وجاعلك مقول الله تع اشار الى دفع القولين بقوله اي بعض ذريتي فان الاضافة في جاعلك لفظية لانها اضافة اسم الفاعل

المحمولة لانه يعمل اذا كان بمعنى الحال او الاستقبال ولان الاضافة اللفظية في حكم الانفصال كانه قيل جاعل اياك وكلمة من تبعيضية فالتقدير
بعض ذريتي فالمضاف اليه ليس هو الجار والمجرور وليس العطف على الضمير المجرور واشار الى دفع الثالث بتمثيله بقوله كما تقول وزيدا
وهو قول لتقول في جواب ساكرمك اي وتكرم زيدا اراد بلقينه فيزيد المصنف قوله ومن ذريتي من باب عطف التلقين كانه عم
يلقن ويقول وبعض ذريتي فلا يشترط اتحاد المتكلم بالمعطوف والمعطوف عليه قال المحشي اخذ من كلام التفتازاني ولم
يجعله بتقدير اي واجعل بعض ذريتي احترازا عن صورة الامر ودلالة على انه واقع كابن البنة قال بعض المتاخرين في تفسير قوله
ومن ذريتي اي واجعل بعض ذريتي واستعمال صيغة الامر في موضع الالتماس سايغ شايع وهذا اولى من المصير الى عطف التلقين
لانه لا يخلو عن سوء ادب وكتب في الحاشية من قال احترازا عن صورة الامر فكانه زعم ان فيها شيئا وغفل عن قوله رب اجعلني ربنا
اقول قوله واستعمال الامر في موضع الالتماس سايغ شايع ليس في موضعه لان الالتماس انما يستعمل في المساواة ولا مساواة
هنا وقوله وهذا اولى قوله لانه لا يخلو عن سوء ادب دعوى بلا دليل بل كلام مزتب اذ هو اي عطف التلقين راجع الى طلب الفعل
على وجه البلاغة والكطف وقوله في الحاشية فكانه زعم ان فيها شيئا وغفل عن قوله رب اجعلني ونحوه واتى بلفظ دال على الدعا
وهو لفظ رب على ان القايل علل وجه عدم الايراد بصورة الامر بمجموع الامرين كانه قال لم يجعله بتقدير امر للامرين جميعا
فان قيل قد علم مما سبق ان جزاء اتمام الكلمات ليس مطلق النبوة بل النبوة العامة المؤبدة فيلزم عدم اجابة دعوة الخليل
عليه السلام بقوله ومن ذريتي لان بعض ذريته الخاين اماما ونبيا لم يكن كذلك قلنا يكفي ثبوتها في حق نبينا عم كما يدل عليه
قوله وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم اياتك الاية وقوله عم انا دعوة ابي ابراهيم فان قيل الخليل عم كان يعرف انه مستجاب
الدعوة فاي فايدة في تكرارها قلنا لا تكرار اما اولا فلان الاول بالنظر الى ان يكون من ذريته المسلمة رسول موصوف بما ذكر
فلا تكرار واما ثانيا فلان الاول دعوة ابراهيم فقط والثاني دعوة مع دعوة اسمعيل عليهما السلام لكون النبي المبعوث من ذريتهما فلا تكرار
ولو سلم فلا ضير لما تقرر ان الله تع يحب الالحاح في السؤال والذرية نسل الرجل اي ولده فعلية اي اصله ذرية او فعولة اي ذرورة
قلبت راؤها الثالثة في الصورتين ياء فصارت في الصورة الاولى ذريية وادغمت وصارت في الصورة الثانية ذروية فاجتمعت
الواو والياء والاولى منهما ساكنة فقلبت الواو ياء وادغمت الياء في الياء ثم كسرت الراء المشددة لتسلم الياء فصارت ذرية كما تقدمت
فيه في الصورتين من الذر مضاعف بمعنى التفريق يقال ذررت الحب والملح والدواء وسمي بنو ادم ذرية من حيث ان الله تع فرقهم على الارض
ويثهم فيها او فعولة اي ذرووة او فعيلة اي ذريئة قلبت همزتها في الصورتين ياء والواو ياء وادغمت وهو ظاهر وكذا في

بعد قلب الواو الساكنة ياء كما مر من الذرء مهموز بمعنى الخلق والمراد بالذرية هنا الابناء خاصة وقد تطلق على الاباء والابناء
من الذكور والاناث والصغار والكبار وقد تطلق على الولد الواحد وقرئ ذريتي بالكسر اتباعا لكسرة الراء وهي لغة
قال لا ينال عهدي الظالمين اجابة الى ملتمسه لانه عم لم يقل ومن ذريتي اعلمه بان منهم من لا يصلح له و
الجواب ايراز لما اشار اليه في السؤال من البعضية فكانه قيل اجبت ملتمسك في حق البعض الذي لم يكن ظالما من ذريتك
واما الظالمون فلا ينالون ما عهدت اليك من الامامة في الدين الحق وتنبيه على انه قد يكون من ذريته ظلمة فان قيل فاكان
ابراهيم عم عالما بان ما عهد اليه من الامامة لا تصيب الكافر منه قلنا كان يعلم ذلك ولا يعلم حال ذريته فبين الله تع ان فيهم
من هذا حاله وانهم لا ينالون الامامة لانها امانة من الله وعهد يعني ان الامامة خلافة من قبل الله تع في رعاية عباده
والقيام بامورهم بقضاء مهماتهم ودفع المضار عنهم وعقد العهد على ذلك على ان المراد بالعهد ما هو المراد بقولهم الموفي
اذا عهد وفا والظالم لا يصلح لها اذ لا عهد له فلا امانة له وانما ينالها البررة الاتقياء منهم من ذريته وفيه دليل
على عصمة الانبياء من الكباير قبل البعثة وجه الدلالة ان مرتكب الكبيرة ظالم والظالم لا يصلح للامامة فان اريد بها النبوة
دلت على المطلوب بالعبارة وان اريد بها ما دونها دلت عليه بالدلالة قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب اخذا من تفسير
المولى الموفي بكوراني فيه بحث لان مدلول الاية ان الظالم ما دام ظالما لا ينال الامامة لا ان من كان ظالما في وقت ثم في الوقت ثم
تاب عنه لا يناله الامامة فالاولى منه ان لا تصيبه النبوة ايضا حال كونه ظالما فكيف يلزم منه العصمة قبل البعثة اقول
الظاهر ان المراد من العصمة من الكباير قبل البعثة ان لا يوجد الاستمرار على الكبيرة فان الشخص لا يصير نبيا ما دام ذا كبيرة والدليل
على ما ذكرنا قول صاحب المواقف وشارحه هذا كله بعد الوحي والاتصاف بالنبوة واما قبله فقال اكثر اصحابنا وجمع من
المعتزلة لا يمتنع ان يصدر منهم كبيرة اذ لا دلالة للمعجزة عليه اي على امتناع الكبيرة قبل البعثة ولا حكم للعقل بامتناعها
ولا دلالة سمعية عليه ايضا وقال اكثر المعتزلة يمتنع الكبيرة وان كان تاب منها وان الفاسق لا يصلح للامامة اتفق
الجمهور من الفقهاء والمتكلمين على ان الفاسق لا يصلح للامامة ابتداء وان اختلف في انه لا يصلح لها بقاء بحيث ينعزل
بطريان الظلم فلا قال المحشي في كل من حكيه اشكال اما في الاول فلان وجه دلالتها على ذلك اما ان يستفاد من منطوق
النص او دلالته او القياس لا سبيل الى الاول لما عرفت ان المراد بالامامة النبوة فالكفظ بمنطوقه لا يتناول الخلافة
وهو ظاهر اقول وجه الدلالة على ذلك مستفاد من منطوق النص لما عرفت ان المراد بالامامة غير النبوة وقد فصلنا في

في قوله الصلاة والسلام عامة مؤبدة فتذكر وأما في الثاني فلأن وجه دلالة الآية على أن الظالم لا يصلح للامامة والخلافة ابتداء ان كانت
ظاهرا في ذلك ينبغي أن يكون ظاهرا أيضا في الانعزال بطريان الفسق اذ لا وجه له في الظاهر الا أن المنافاة بين وصفي الامامة
والظلم فالجمع بينهما محال ابتداء وبقاء وقال يمكن الجواب عن الثاني بأن المنافاة في الابتداء لا يقتضي المنافاة في البقاء لما
تقرر في الاصول أن الدفع أسهل من الرفع ودليله الفروع منها أن رجلا لو قال لامرأة مجهولة النسب وهو يولد مثلها
لمثله هذه بنتي لم يجز نكاحها له ولو قال لزوجته الموصوفة بما ذكر لم يرتفع النكاح بل ان أصر على ذلك تفرق
القاضي بينهما اه وقال المنافاة لا يتقيد بالابتداء والبقاء فمن ذهب الى أن الامام ينعزل بطريان الفسق
احتج بهذه الآية وقال ان الفاسق سواء كان فسقه أصليا أو طاريا ظالم لنفسه وبين الظلم والامامة منافاة بمقتضى هذه الآية فلا
يجتمعان قال الآخرون انه يتأتى عزل الامام انما يصح اذا وجد منه ما يوجبه وهو مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين
وانتكاس أمور الدين كما كان نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها فتأمل وقرئ الظالمون والمعنى واحد اذ كل ما نالك فقد نلته
وقرأ حمزة وعاصم في رواية حفص عهدي بسكون الياء والباقون بفتحها **وَإِذْ جَعَلْنَا** عطف على قوله واذ ابتلى **الْبَيْتَ** معرف
أقول الجعل أي الكعبة غلب عليها كالنجم على الثريا حال كونه معرفا باللام **مَثَابَةً** مفعول ثان له **لِلنَّاسِ** المثابة مصدر ثاب اليه
اذا رجع اليه بعد ذهابه منه وصف به للمبالغة ويراد به الموضع الذي يثاب اليه أي يرجع اليه ولهذا قال مرجعا يثوب اليه
أعيان الزوار أي أنفسهم من حيث انهم لا يتقضون منه وطرا بزيارتهم مرة بل كلما أتوه وانصرفوا عنه اشتاقوا الى الرجعة اليه فالبيت
مثاب لأعيان الزائرين وأنفسهم من حيث النية والاشتياق اليه فتعريف الناس للاستغراق العرفي أو للعهد الذهني أو أمثالهم
أي أمثال أعيان الزوار فان من زار البيت ابتداء وان لم يتم زيارته رجوعا لكن هو ممن يرجع اليه بعد ذهابه منه في كونه قاصدا زيارته
فمثابة حقيقة في مجيء عين الزائر ومجاز في مجيء الزائر ابتداء فيه فيراد بالثوب ما يعم حقيقة الرجوع وقصده والشوق اليه بطريق عموم
المجاز أو موضع ثواب يثابون بحجه واعتماره وقرئ مثابات لأنه مثابة كل أحد يعني انه وان كان واحدا بالذات متعدد باعتبار الاضافات
والحاصل أن قراءة الجمع ليست لكثرة الموضع المثوب اليه بل لكثرة الزائرين **وَأَمْنًا** وموضع أمن يريد أن الأمن كالمثابة مصدر وصف به
للمبالغة ويراد به موضع أمن فليس مراده تقدير المضاف اه وقال فلا يرد ما قاله بعض المتأخرين من أنه لم تقل رجلا عدلا الا على
حذف المضاف كما توهم قائلا لا يتعرض لأهله فان المشركين كانوا لا يتعرضون لسكان الحرم ويقولون البيت بيت الله وسكانه
أهل الله يعني أهل بيت الله وكان الرجل يرى قاتل أبيه في الحرم فلا يتعرض له ويتعرضون لمن حوله لقوله أولم يروا انا جعلنا حرما آمنا

ويتخطف الناس من حولهم وهذا شيء توارثوه من دين اسمعيل عليه السلام فبقوا عليه الى أيام النبي عليه السلام فان قيل قوله حرما آمنا كان فيما فقد
من كون آمنا بمعنى موضع أمن فما معنى ضم ويتخطف الناس من حولهم اليه قلنا هو بيان لوجه كونه آمنا كأنه قال لأن أهله يسكنون فيه ولا
يتخطفون أو يأمن حاجه من عذاب الآخرة من حيث أن الحج يجب أي يسقط ويمحو ما قبله من حقوق الله تعالى غير المالية وأما حقوقه المالية ككفارة
اليمين وحقوق العباد فلا يجبها الحج قال بعض المتأخرين وفيه نظر لأن الحج لا يجب ما قبله من المظالم اه وقال وقد يقال المعتبرون
بما ذكرناه من حقوق الله تعالى غير المالية وقد صرح المحدثون بالصغائر والكبائر من حقوق الله تعالى فالقائل غير جاهل بل متجاهل فيخفف
النظر ويورد النظر الا أنه لا يؤاخذ الجاني الملتجي اليه فهو آمن ما دام فيه حتى يخرج قال بعض المتأخرين وفيه أيضا نظر لأنه يلجئ
الى الخروج فلا يبقى آمنا اه وقال معنى كونه آمنا أنه لا يقتل فيه ما دام فيه لأنه من جملة وجوه تعظيم الحرم أنه لا يجازى بالقتل
فيه عن الجناية الموجودة خارج الحرم ليظهر أثر الاحترام والأمن وليس معناه أن من جنى خارج الحرم جناية توجب القتل
ثم التجأ الى الحرم يعفى عنه وليس معنى كون الحرم موضع أمن أنه لا يأتي الموت الجاني فيه وكاد القائل أن يقول ذلك وهو
مذهب أبي حنيفة تحقيق المسألة الفقهية المتعلقة بهذا المقام وخلاصة ما ذكر في الكتب أن من قتل في الحرم قتل به فيه
ومن أحدث فيه ما يوجب الحد أقيم عليه الحد فيه ومن حارب فيه حورب وقتل هناك وأما اذا جنى خارج الحرم جناية توجب
القتل ثم التجاء الى الحرم ففيه اختلاف فقال الشافعي انه لا يأمن بالالتجاء اليه وقال أبو حنيفة يأمن لكن يمنع منه الطعام
والشراب ولا يبايع منه بل يضيق عليه حتى يموت أو يضطر فيخرج بنفسه فيقتل وقال أبو يوسف للسلطان أن يخرجه
من الحرم فيقتله في الحدود وللولي في القصاص واتفقوا على أن اقامة الحدود فيما دون النفس جائز في الحرم وان لم يرتكب
أسبابها فيه **وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى** على ارادة القول أي وقلنا اتخذوا منه موضع صلاة تصلون فيه على
يعني واذ جعلنا البيت وقلنا وانما احتيج الى تقدير القول لئلا يلزم عطف الانشاء على الاخبار أو عطف على المقدر عاملا لاذ وان
جعل معطوفا على المقدر عاملا لاذ يكون التقدير واذكروا اذ جعلنا البيت مثابة واتخذوا فلا يحتاج الى تقدير القول لاتفاق الجملتين
في الانشائية أو اعتراض معطوف على مضمر ليس المراد بالمقدر هو المقدر عاملا لاذ بل المقدر مطلقا والتنبيه عليه غير العبارة في البيان
تقديره توبوا اليه أي ارجعوا بقرينة مثابة واتخذوا على أنه خطاب لأمة محمد صلى الله عليه وسلم أي أمرناهم بأن يتخذوا من مقامه مصلى
لأنه يصح أن يكون معطوفا على مدلول قوله واذ جعلنا البيت مثابة لأنه في قوة أن يقال توبوا اليه فهي جملة أمرية فيصح عطف مثلها
عليها بلا تكلف وهو أمر استحباب أي الأمر بتعيين مقام ابراهيم للصلاة للاستحباب دون الوجوب بدليل الآية الدالة على جواز

الصلوة والتولية شطر المسجد الحرام في اي مكان اتفق بلا تفرقة بين ركعتي الطواف وغيرهما وكون الامر للاستحباب لا ينافي كون ركعتي
الطواف واجبة وهو مذهب ابي حنيفة ومقام ابراهيم اي موضع قيامه يطلق على امرين احدهما الحجر الذي فيه اثر قدمه وثانيهما ما عطف
عليه بقوله والموضع الذي كان اي الحجر فيه في ذلك الموضع حين قام ابراهيم عليه اي على ذلك الحجر ودعا الناس الى الحج روي انه لما فرغ
من بناء الكعبة قيل له اذن في الناس بالحج فقال كيف انادي وانا بين الجبال وليس يحضرني احد فقال تعالى عليك النداء وعلي البلاغ
فصعد ابا قبيس وصعد هذا الحجر فارتفع هذا الحجر حتى علا كل حجر في الدنيا وجمع الله به الارض كالسفرة فنادي يا معشر المسلمين
ان ربكم بني لكم بيتا وامركم ان تحجوه فحجوه فاجابه الناس من اصلاب الآباء وارحام الامهات فمن اجابه مرة حج
مرة ومن اجابه عشرا اوحج عشرا ولهذا ذلك الحجر نقل من ابي قبيس الى المسجد الحرام ووضع بازاء باب الكعبة في الموضع الذي يصلي
فيه ركعتا الطواف مستقبلا الى البيت ثم انحي ذلك الحجر لمرور الازمنة المتطاولة او دفع عطف على قام بناء البيت اي وحين
رفع بناء البيت وهو موضعه اليوم اي الموضع الذي يسمى اليوم مقام ابراهيم وهو موضع ذلك الحجر روي ان ابراهيم عم قال
يا اسمعيل ان الله امرني بامر تعينني عليه فقال اعينك قال ان الله امرني ان ابني هاهنا بيتا فعند ذلك رفع القواعد من البيت
فجعل اسمعيل ياتي بالحجارة وابراهيم يبني حتى اذا ارتفع البناء جاء بهذا الحجر فوضعه له فقام ابراهيم على الحجر وبني روي انه
عليه الصلوة والسلام اخذ بيد عمر فقال هذا مقام ابراهيم فقال عمر افلا نتخذه مصلى فقال لم اومر بذلك فلم تغب الشمس حتى نزلت فانه يدل على ان الخطاب
والامر بالندب ولا اتخاذ انما هو لامة محمد عم لا لامة ابراهيم روى البخاري عن انس بن مالك عن عمر رضي الله عنه وافقني ربي
في ثلث قلت يا رسول الله لو اتخذنا مقام ابراهيم مصلى فنزلت وقلت لو امرت نساءك بالحجاب فنزلت آية الحجاب وقلت لنسائه
عسى ربه ان طلقكن ان يبدله ازواجا فنزلت وقيل المراد به اي بقوله تع واتخذوا الامر بركعتي الطواف لما روى جابر انه عليه الصلوة والسلام
لما فرغ من طوافه عمد الى مقام ابراهيم فصلى خلفه ركعتين وقرأ واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى ثم قال قيل لا تجعل مصلى بهذا المعنى
مجاز والشافعي في وجوبهما قولان احدهما وجوب للآية والآخر سنة لقوله عليه السلام للاعرابي حين قال هل علي غيرها فقال لا
الا ان تطوع وقيل مقام ابراهيم الحرم كله لانه كان اتخذه مقاما ومسكنا حيث كان اسكن ذريته فيه كما قال الله تع خبرا عنه
ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم فالامر اما للندب لمن تيسر العبادة فيه او للايجاب للتوجه اليه
للآفاقي كما في قراءة واتخذوا بلفظ الماضي فانه ليس بمعنى ان الناس يصلون فيه بل اليه وقيل مواقف الحج اي مواضع افعال الحج
كعرفات والمزدلفة ومنا ومكة فالمصلى على هذا معناه موضع الصلوة التي بمعنى الدعاء واتخاذها مصلى ان يدعى فيها ويتقرب الى الله تع
فان ابراهيم عم قام في كل واحد من هذه المناسك ودعا وتقرب الى ربه الاعلى وكلمة من ح للتبعيض او زائدة على مذهب الاخفش وانما
قال قيل لان جعل المصلى بمعنى مدعى يدعى فيه صرف اللفظ عن المتبادر منه عند الاطلاق وهو الصلوة ذات الركوع والسجود وقرأ نافع
وابن عامر واتخذوا بلفظ الماضي عطفا على جعلنا اي واتخذ الناس مقامه الموسوم به يعني الكعبة قبلة يصلون اليها فسر مقام ابراهيم
ح بالبيت الذي بناه وهو الكعبة وفسر المصلى بالقبلة لان الناس سواء حمل على العموم او خص بالزائرين لا يصح ان يخبر عنهم بانهم اتخذوا
الحجر المعهود او موضعه موضع صلوة او دعاء بمعنى انهم يصلون فيه او يدعون فيه لان اتخاذه كذلك انما هو من احكام شريعتنا ليس بقرينة
ملك كون البيت مثابة ولهذا فسر المصلى بالموضع الذي يصلى اليه واستلزم ذلك ان يفسر مقام ابراهيم بالكعبة لان المتوجه اليه في الصلوة
انما هو الكعبة بعينها وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ امرناهما والامر لا بد له من المامور به وهو أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ ولذلك قال
بان طهرا يعني ان كلمة ان مصدرية وحذف الجار من ان وان شايع قال التفتازاني جعل ان المصدرية موصولة بالامر والنهي مما تولى
صاحب الكشاف به والجمهور ان صلتها لا تكون الا خبرية كموصولات الاسماء ويجوز ان يكون مفسرة اي ان بمعنى اي فح لا يكون بالباء
لتضمن العهد معنى القول يريد طهراه من الاوثان اي احفظاه من ان ينصب حوله شيء من الاوثان والانجاس فهذا كقوله تع ولهم
فيها ازواج مطهرة ومما لا يليق به كطواف الجنب والحائض او اخلصاه اي خصاه بهم لِلطَّائِفِينَ حوله بحيث لا ياتي غيرهم وَالْعَاكِفِينَ
المقيمين عنده اشارة الى ان المراد بالطائفين حول البيت الغرباء القادمون الى مكة للزيارة وان العطف لتغاير الذوات فان
اهل الحرم المقيمين فيه مغاير لاهل الآفاق القادمين الى مكة حاجين او معتمرين تغايرا ذاتيا وانما سمي القادمون من خارج الحرم
بالطائفين مع ان الطواف لا يختص بهم بناء على ان الطواف من لوازم افعالهم من حيث ان مجاوزة الميقات لا تصح لهم الا بالاحرام وان
الاحرام لا يتحلل منه الا بالطواف والسعي والحلق والتقصير بخلاف المقيمين في الحرم فانه لا يجب عليهم الطواف او المعتكفين فيه
يقال عكف على الشيء عكوفا اي اقام مواظبا وكل من المجاور عنده والمعتكف مقيم مواظب فالعاكفين يعم المجاور والمعتكف
بالاعتكاف الشرعي قيل المراد بالعاكفين القائمون في الصلوة لقوله تع في سورة الحج للطائفين والقائمين او هم
روي عن ابن عباس ان المراد بالعاكفين المقيمون بالبيت فيكون راجعا الى المعنى الاول وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ فان قيل
تطهير البيت واجب سواء كان فيه احد المذكورين او لا فما وجه تقييد التطهير بهم قلنا وجهه الامتنان على هؤلاء
بان مثل ابراهيم واسمعيل في رفعة شانهما امر بالتطهير لمكان عبادتهم اي المصلين جمع راكع وساجد فجعل بعض اجزاء

طلقكن له

الصلوة مجازا عنها فان قيل لم لم يعطف السجود على الركوع كما عطف العاكف على الطائف قلنا لانهما عبارة عن الصلوة لعدم
مسلم وعند الركوع عبادة اولى فما ذكره بعض المتأخرين بقوله وترك العاطف بينهما لكمال الاتصال كلام ظاهره مشهور في نظائر
روي عن بعض السلف ان من حضر المسجد الحرام سواء كان من اهل الحرم او آفاقيا ان كان طائفا فهو من الطائفين واذا كان جالسا
فهو من العاكفين واذا كان مصليا فهو من الركع السجود فالعطف بتغاير الصفات اعلم ان الله تعالى لما بين كيفية حال ابراهيم عم حين كلفه
بالامامة ثم بين التكليف الثاني وهو تطهير البيت اراد ان يبين حاله هنا فقال وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ عطف على قوله تع واذ ابتلى
رَبِّ اجْعَلْ هَذَا يريد البلد بقرينة قوله في سورة ابراهيم واذ قال ابراهيم رب اجعل هذا البلد آمنا او المكان لقوله تع حكاية عنه
ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع قال المحشي اختار من كلام المفسرين ان يعني الاول ليكون المسؤل نفس الامن وعلى الثاني
يجوز ان يكون البلد ايضا مسؤلا اولى قال المص في سورة ابراهيم والفرق بينه وبين قوله اجعل هذا بلدا
آمنا ان المسؤل في الاول ازالة الخوف عنه وتصييره آمنا والثاني جعله من البلاد الآمنة وحينئذ كان المطلوب بما
في سورة ابراهيم صفة الامن فقط والمطلوب بما في البقرة جعله من البلاد الآمنة فذلك لا يستلزم ان لا يكون في وقت بلدا
بل يجوز ان لا يكون بلدا ويجوز ان يكون بلدا فالمعلوم منه ان ما في هذه السورة يعم كليهما مطلقا فتخصيص الاول بكون
المسؤل نفس الامن يخالفه واولى ان كان ما في هذه السورة في النزول متقدما يكون ما في سورة ابراهيم معرفا
اشارة اليه وان كان بالعكس يكون ما في سورة ابراهيم معرفا اشارة الى الحاضر في الذهن قبل صيرورته بلدا وهذا بعد
صيرورته بلدا فالمسؤل اولا صلوحه للسكنى بالامن وثانيا ازالة الخوف يعتري البلاد الآمنة فلا وجه للتخصيص
ايضا واولى ان كان الدعاء واحدا عبر عنه بعبارتين فلا بد ان يحمل ما في هذه السورة على ما في سورة ابراهيم فيكون
المطلوب صفة الامن فقط فلا يصح الوجهان وان تعدد الدعاء يختلف المطلوب فلا وجه للحكم باختلاف المطلوب قبل
تحقيق تعدد الدعاء بَلَدًا آمِنًا ولما لم يصح ان يوصف البلد بالامن حقيقة ذكر له وجهين الاول ان يكون آمنا من
باب النسب كلابن وتامر حيث قال ذا امن كقوله في عيشة راضية فمن جعلها بمعنى ذات رضى لا بمعنى مرضية
على طريق اسناد المبني للفاعل الى المفعول اسنادا مجازيا عقليا وان جعل من باب النسب يكون الاسناد حقيقيا
والثاني ما ذكره بقوله او آمنا اهله فيكون من قبيل الاسناد المجازي لان الامن الذي هو صفة لاهل البلد حقيقة
قد اسند الى مكانهم للملابسة بينهما كقولك ليل نائم فانه اسند النائم الى زمانه والمراد نائم فيه قال بعض المتأخرين

او آمنا من فيه عربيا كان او من اهله اولى عبارة من فيه عبارة صاحب الكشاف وضم بعض المتأخرين اليها قوله عربيا
كان او من اهله وظني ان الاهل مقابل الغريب والمص غير عبارة صاحب الكشاف تنبيها على ان الاصل هنا عام كما عرفت في
تفسير قوله مثابة للناس وامنا فانه يتناول الداخل من الخارج وكذا عام في قوله تع وارزق اهله من الثمرات فاختيار لفظ القرآن
احسن واعلم ان المراد من الامن اما الامن من القحط وقوله وارزق اهله من الثمرات طلب السعة فلا تكرار او الامن من الخسف والمسخ
والزلازل والغارات والامراض الكريهة كالجنون والجذام او الامن من القتل او من صيد طيره وقطع شجره فان قيل ان مكة
كان حراما قبل دعوة ابراهيم عم لورود الحديث فيه حيث قال عم ان هذا البلد حرمه الله يوم خلق السموات والارض
قلنا ما كان قبل الدعوة هو الامن من استيصال الجبابرة المسلطين على البلاد وما طلبه ابراهيم عم غيره وقيل هو سؤال
تقرير للامن الثابت وقيل ما ورد في الحديث هو الاخبار عن سابق علم الله تع ووقوع التحريم بسؤال ابراهيم عليه السلام
وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ روي ان الطائف كانت من قرى الشام فلما دعا ابراهيم عم بهذا الدعاء امر الله جبرائيل
عم فقلعها من اصلها من ارض الشام فطاف بها حول البيت سبعا فسميت الطائف لذلك ثم وضعها بارض تهامة في
موضعها الذي هو الآن فيه فمنها اكثر ثمرات مكة مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ابدل من آمن من اهله بدل البعض
للتخصيص والمعنى وارزق المؤمنين من اهله خاصة قَالَ المستكن في قال ضمير اسم الله تع فيكون قوله وَمَنْ
كَفَرَ مقولا لله تع ويكون عطفه على من آمن من قبيل عطف التلقين فان كل موضع يكون احد المعطوفين فيه مقولا لاحد
والآخر مقولا لآخر فالعطف فيه يكون عطف تلقين كانه تع لقن ابراهيم عم ان يعمم سؤال الرزق ويساله في حق المؤمن
والكافر جميعا ورد ما وقع منه من التخصيص فكانه قال قل وارزق من كفر ايضا فانه مجاب والمصحح العار حيث قال العطف على من آمن
اي عطف تلقين كما في قوله ابراهيم عم ومن ذريتي كما عرفت سابقا والمعنى وارزق بلفظ المتكلم من كفر تقرير للمعنى لا تقدير لفظ
والتفتازاني لم يرض بكونه من عطف التلقين وجعل القول به نائيا عن عدم التدبر والتحقيق حيث قال والذي يقتضيه النظر
الصائب ان يكون هنا عطفا على محذوف اي ارزق من آمن ومن كفر بلفظ الخبر وكذا قوله ومن ذريتي فانه ينبغي ان يكون
معطوفا على محذوف تقديره واجعلني اماما وبعض ذريتي بلفظ الامر فيحصل التناسب فيكون المعطوف والمعطوف عليه
مقول واحد اولى عطف التلقين شايع في كلام الله ورسوله والبلغاء والتقدير تكلف قاس ابراهيم الرزق على
الامامة حيث سال الرزق لاجل المؤمنين خاصة كما خص الله تع الامامة بهم في قوله لا ينال عهدي الظالمين فلما رد سؤاله

الامامة في حق ذريته على الاطلاق وجب ان يرد سؤال الرزق في حق اهل مكة على الاطلاق فلذلك قيد بالايمان تادبا بالسؤال
الاول قال بعض المتاخرين هذا القياس لا يليق بشأنه عم لظهور الفرق بينهما عند من له ادنى تميز اقول التادب يحصل مع ظهور
الفرق فانه عم قيد بالايمان تادبا واحالة على لطف الله تع فسلك سبيل التخصيص بعد التعميم لذلك فاجيب الى الترزيق في حق الكفرة
من غير سؤال منه والمص اشار الى ما ذكرناه بقوله فنبه سبحانه فان التنبيه يستعمل في الامر الظاهر فابراهيم عم تغافل تادبا
فالله تع نبه على ان الرزق رحمة دنيوية تعم المومن والكافر بخلاف الامامة والتقدم في الدين قال في التيسير وفي ذلك دليل
على انه لا باس ببيع الطعام من الكفرة او مبتدأ عطف على قوله عطف تضمن معنى الشرط **فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا** خبره ولذا دخل
الفاء فيه والكفر وان لم يكن سبب التمتيع دفع لما يرد على الوجه الثاني ان الكفر كيف يكون سببا للتمتيع حاصل الدفع ان الكفر
وان لم يكن سببا لنفس التمتيع ولكنه سبب تقليله بان يجعل مقصورا لحظوظ الدنيا غير متوسل به الى نيل الثواب وهذا القدر
كاف في السببية وجواز دخول الفاء قال بعض المتاخرين الكفر لا يصلح سببا للتمتيع لا كثيرا ولا قليلا نعم يصلح لتقليله لكن
صرف النظر اليه لا يخلو عن تعسف اقول التعسف في ارتكاب التقدير بان يقال جواب الشرط وخبر المبتدأ مقدر تقديره فلا اهلكه
وفي اعتبار فاء فامتعه فصيحة فانه يقتضي السببية ايضا وما ذكره المص اعتبار لطيف ولذلك قال ولذلك عطف عليه **ثُمَّ
أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ** كلمة ثم للتراخي في الرتبة اذ لا فاصلة بين زوال التمتيع ودخول النار لان قبر الكافر حفرة
من حفر النار اي الزه اليه لز المضطر في الاساس لز هذا بهذا قرن به والصق والاضطرار في اللغة حمل الانسان على ما يضره
وهو في المتعارف حمل الانسان بكره على ان يفعل ما يكرهه باختياره ترجيحا لاهون الضررين ولا شيء اشد من عذاب النار
حتى يكره من كفر ليختار عذاب النار لكونه اهون منه فلا يكون اضطراره الى عذاب النار مستعملا في معناه العرفي فلذلك جعله المص
مستعارا للزه والصاقه به بحيث يتعذر عليه التخلص لكفره وتضييعه ما متعته به من النعم بيان لحكمة اللز وقليلا
نصب على المصدر اي تمتيعا قليلا فان الدنيا بجملتها وان كانت كثيرة في نفسها قليلة بالاضافة الى نعم الاخرة وبه يندفع ما
قيل من ان بناء التفعيل يقتضي الكثرة وقوله قليلا ينافيه وجه الدفع ان نعم الدنيا كثيرة في نفسها قليلة بالاضافة الى نعم
الاخرة او الظرف اي زمانا قليلا وهو مدة حيوته وقرئ بلفظ الامر فيهما اي فَأَمْتِعْهُ بفتح الهمزة وكسر التاء وسكون
العين ثم اضطره بوصل الهمزة وفتح الراء على انه من دعاء ابراهيم وفي قال ضميره قال ابن جني حسن اعادة قال لطول
الكلام وللانتقال من دعاء قوم الى دعاء اخرين فعلى هذا لا يكون العطف للتلقين قال بعض المتاخرين فيه قصور

اذ المناسب له عم طلب الهداية الى الاسلام لمن كفر لا طلب ختمهم على الضلالة اقول من عادات الانبياء طلب هلاك
الكفار الذين لا يرجى ايمانهم لكون التقدير على ختمهم على الكفر كما قال نوح رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا وقال موسى ربنا اطمس
على اموالهم واشدد على قلوبهم وقرأ ابن عامر فَأُمْتِعُهُ من امتع اي من باب الافعال لا التفعيل وقرئ فنمتعه ثم نضطره يراد به
التعظيم واضطره بكسر الهمزة على لغة من يكسر حرف المضارعة وهي في الثلاثي شايع واطّره بادغام الضاد في الطاء وهو ضعيف
علله بقوله لان حروف ضم على صيغة المبني للمفعول شفر قال المحشي بضم الشين اطراف الاجفان التي تنبت عليها الشعر
اقول في تعبيره نقصان لان الشفر بضم الشين على ما صرح به في الصحاح واحد اشفار العين وهي حروف الاجفان التي
تنبت عليها الشعر وهو الهدب فالمراد بالاشفار منابت الهدب وتفصيل التعليل ان الضاد من الحروف الخمسة التي
يجمعها قولك ضم شفر وهي الضاد والميم والشين والفاء والراء يدغم فيها ما يجاورها دون العكس اي لا تدغم هي فيما يجاورها
لانها زائدة على مجاورها في صورتها وقوتها فادغامها يؤدي الى الاجحاف بها **وَبِئْسَ الْمَصِيرُ** هذا مؤيد لرأي من جوز
عطف الانشاء على الاخبار بلا تأويل لان الظاهر انه عطف على ما سبق المخصوص بالذم محذوف وهو العذاب يريد ان المخصوص
بالذم الضمير الذي هو عبارة عن عذاب النار لكونه عائدا اليه تقديره وبئس المصير هو لان المقام مقام الاضمار وليس المراد ان
المحذوف لفظ العذاب اقول فقول بعض المتاخرين وبئس المصير مصيرهم بحذف المخصوص بالذم غير مناسب بالمقام **وَإِذْ يَرْفَعُ
إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ** حكاية حال ماضية كانه قال اذ كان يرفع والقواعد جمع قاعدة وهي الاساس بالغالبية
بنيا صفة غالبة يعني انها في الاصل صفة صارت بالغلبة من قبيل الاسماء بحيث لا يذكر له موصوف ولا يعتد والتاء للنقل
من الوصفية الى الاسمية لا للجريان على موصوف مؤنث من القعود بمعنى الثبات والدوام ولعله مجاز من المقابل للقيام
قال الراغب القعود مقابل للقيام ثم جعل للثبات فقيل لاساس البيت قواعد ومنه اي من القعود بمعنى الثبات
قعدك الله فانه مصدر بحذف الزوائد في موقع المفعول المطلق لفعل محذوف واصله قعّدتك الله تقعيدا اي سألت الله ان يثبتك
كما ان عمرك الله معناه عمرتك الله تعميرا بمعنى سألت الله ان يعمرك فلما ضمن معنى السؤال عدي الى مفعول آخر اعني اسم الله تع ثم
اقيم المصدر مقام الفعل مضافا الى المفعول به الاول ولما ورد ان الظاهر من رفع الشيء جعله عاليا مرتفعا والاساس لا يرتفع
بل هو بحاله دفعه بوجوه ثلثة ذكر الاول بقوله ورفعها اي رفع القواعد البناء عليها فانه اي البناء ينقلها عن
هيئة الانخفاض الى هيئة الارتفاع فيوجد معنى الرفع بهذا المعنى لا بمعنى رفع نفس القواعد من الارض اقول اسناد الرفع

قال بعض المتاخرين نقل سيبويه عن بعض العرب مُضطجع في مضطجع على لغة
وقال مضطجع اكثر فوزن فلا يكون لغة لغايتر
ان مضجع كثير مع ذلك هذا كلام عار عن
ان يمنع الدلالة المذكورة على ان
الكثرة لا تنافي الضعف و لا
وجه لمنع المدار فتامل

الى القواعد مجاز مرسل وذكر الثاني بقوله ويحتمل ان يراد بها اي بالقواعد سافات البناء السافات بالفاء كل صف من لبن او طين فان كل ساف منها
الحرف الذي بعد الفاء ينقط واحدة من تحت [illegible] بالنقطتين
قاعدة ما يوضع ما فوقه فيه يظهر وجه جمع القواعد واما وجه جمعها على الاول فباعتبار الاجزاء كان كل جزء من الاساس اساس ويراد برفعها
بناؤها اي وضع بعضها فوق بعض او لانه اطلاق القواعد على السافات مجاز وذكر الثالث بقوله وقيل ارفع مكانته واظهار شرفه وتعظيمه
ودعاء الناس الى حجه يعني ان المراد ليس الرفع الصوري بل المعنوي فلا حاجة الى التكلف في وجه جمع القواعد ولما كان هذا خلاف الظاهر قال
قيل او لانه قد عرفت يا في الوجهين الاولين من المجاز المرسل والكناية لا ارادته والمحصن انتقال الاساس ما يبنى تحت الارض الى وجهها
وهو يكون بسافات متعددة ورفعها بناء ساف على ساف الذي يرتفع الى وجه الارض فلا مجاز في اطلاق القواعد ولا في اسناد الرفع اليها ويحتمل
ان يراد بالقواعد الجدران فانه مناسب لاصل معناها وفي ابهام القواعد يريد بيان فايدة العدول من صورة الاضافة الى قطعها اي لم يقل قواعد البيت
وتبيينها عطف على ابهام ولم يرد به ان من تبيينية بل هي ابتدائية في موقع الحال من القواعد تفخيم شانها لما في الايضاح بعد الابهام
من تفخيم شان المبين وذكر صاحب الكشاف وجها آخر وهو ان يكون المعنى واذ يرفع ابراهيم ما قعد من البيت اي استوطأ بالفارسية
سست شده يعني جعل هيئة القاعدة المستوطئة مرتفعة عالية بالبناء ولم يذكره المصنف لان الظاهر ان الكلام في ابتداء البناء روي
ان البناء لما ارتفع الى موضع الحجر جاء جبرائيل بالحجر الاسود وهو اشد بياضا من الثلج فسودته خطايا بني آدم وقيل تمخض ابو قبيس
اي صار كالمرأة التي وقع في حالة المخاض فانشق عنه اي خرج الحجر الاسود من ابي قبيس وقد حفظ في ايام الطوفان واسمعيل
كان يناوله الحجارة لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال جاء ابراهيم الى ابنه اسمعيل فقال له يا اسمعيل ان الله امرني بامر تعينني
وقد [illegible] من هذه الرواية [illegible]
عليه فقال اعينك قال ان الله امرني ان ابني ههنا بيتا فعند ذلك رفع القواعد فجعل اسمعيل يأتي بالحجارة وابراهيم يبني ولكنه لما كان
له مدخل في البناء عطف عليه ويؤيد هذه الرواية تقديم القواعد على اسمعيل فان حق ما عطف على الفاعل ان يتقدم على المفعول ولما
قدم المفعول فهم منه ان المعطوف ليس مستقلا بالفاعلية بل هو تابع للفاعل وقيل كانا يبنيان في طرفين من جدار او على التناوب
من النوبة ربنا تقبل منا اي يقولان ربنا وقرئ به والجملة حال منهما اي يرفعان القواعد قائلين ربنا والآية دلت على ان الواجب
على كل مامور بعبادة اذا فرغ منها ان يتضرع الى الله تعالى انك انت السميع لدعائنا العليم بنياتنا قال المحشي قيد السميع
بدعائنا والعليم بنياتنا ليرتبط بما قبله لكن الظاهر انهما مطلقان لا يعتبر تعلقهما بشيء فالانسب ان يقول انت السميع فتسمع
دعائنا والعليم فتعلم نياتنا او لان التقييد المذكور كما يفيد الارتباط بما قبله يفيد ايضا انه لم يقع منهما تقصير اصلا في اتيان المامور
به وانهما فعلا ما فعلا لوجه الله تعالى ولو لم يقيد لم يظهر ذلك المعنى كما لا يخفى وقولها يشعر بكونه صفة تكلف وان كان يشعر بالنقصان

في العمل والنية لكن المراد به هو التأدب فالتقييد لافادة مقصودهما وذلك لا ينافي عموم كونه تعالى سميعا عليما ربنا واجعلنا
مسلمين لك مخلصين لك من اسلم وجهه اي اصلح واخلص او مستسلمين من اسلم اذا استسلم وانقاد لما ورد على ظاهر قولهما واجعلنا مسلمين
لكان طلبهما بعيدا لافضائه الى تحصيل الحاصل دفعه بقوله والمراد طلب الزيادة في الاخلاص والاذعان بطريق الحركة في الكيف اي الترقي من
الضعف الى القوة او الثبات عليه بتجدد الامثال لانه عرض فان قيل هل يكون اللفظ حقيقة ام لا قلنا ان كان المراد طلب الزيادة في
الاخلاص والاذعان يكون مجازا ان جعل مفهوم الزيادة داخلا في المعنى المستعمل فيه وحقيقة ان جعل خارجا عنه مدلولا عليه بالقرائن لان الزيادة
من جنس المزيد عليه فلم يستعمل اللفظ في غير ما وضع له وان كان المراد طلب الثبات عليه يكون مجازا قطعا لان الثبات على الشيء غير ذلك الشيء
ولذا قالوا الامر بالقيام مثلا للقائم مجاز عن طلب الدوام فان قيل حمل الكلام على طلب الزيادة او الثبات والدوام انما يستقيم اذا حصل
اصل الاخلاص والاذعان وهو غير معلوم كيف وقد قال تعالى بعده اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين قلنا التأخر في النظم
لا يدل على التأخر في الوقوع كما تقرر في موضعه كيف وقد قال المص وصاحب الكشاف اذ ظرف لاصطفيناه وان جوز غيره ايضا
وقرئ مسلمين بصيغة الجمع على ان المراد انفسهما وهاجر فيتحقق الثلثة او ان التثنية من مراتب الجمع بل على ما هو رأي البعض ان اقل
الجمع اثنان او لان في التثنية ضم شيء الى شيء وهو معنى الجمع لغة فجاز اطلاق صيغة الجمع عليها بهذه المناسبة ومن ذريتنا امة
وانه مفعول ثان [illegible]
اي واجعل بعض ذريتنا اشارة الى ان من للتبعيض وان من ذريتنا في موقع المفعول الاول وانه هو المبتدأ في الاصل لكن
يجيء ان من ذريتي امة بالنصب يدفع ذلك لان الآية تفسر بعضها بعضا وانما خصا الذرية بالدعاء مع ان الاولى بحال اصحاب
الهمم لا سيما بالانبياء ان لا يخصوا ذريتهم بالدعاء فان التخصيص بالدعاء بمنزلة البخل فيه وهذا لا يليق بهم لكنهما خصاهم لوجهين
ذكر الاول بقوله لانهم احق بالشفقة من سائر الخلق قال الله تعالى قوا انفسكم واهليكم نارا وذكر الثاني بقوله ولانهم اذا صلحوا
صلح بهم الاتباع خلاصته لو وجه الثاني انه وان كان تخصيصا صورة الا انه تعميم معنى لان صلاح اولاد الانبياء سبب
وطريق لصلاح العامة فكانهما قالا واصلح عامة عبادك باصلاح بعض ذريتنا وخصا بعضهم لما اعلما ان في ذريتهما
ظلمة حيث قال الله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وعلما ان الحكمة الالهية لا تقتضي الاتفاق على الاخلاص والاقبال الكلي على الله
فانه مما يشوش المعاش اي الحكمة الالهية تقتضي ان لا يخلو العالم عن افاضل واوساط وارذال والافاضل هم اهل
الله الذين اخلصوا انفسهم لله بالاقبال الكلي عليه والاوساط هم اهل الآخرة الذين يجتنبون المنكرات ويواظبون على
الطاعات رغبة في نيل المثوبات والارذال هم اهل الدنيا الذين يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا وهم عن الآخرة غافلون

جل همتهم عمارة الدنيا وتهيئة اسبابها ولذلك قيل لولا الحمقى لخربت الدنيا قال بعض المتأخرين لا يصلح هذا وجها لما ذكر كما لا يخفى
وكتب في الحاشية لان الاسلام لا يقتضي الحمق قبالة الحكم على الحمق ثم ان عدم الاقتضاء لا يلزم منه اقتضاء العدم اقول كان القائل
لم ينظر في تفسير قوله تعالى ربنا واجعلنا مسلمين لك من ان الاسلام ههنا بما فسر وكذا يعلم معنى قول المص ولذلك قيل لولا الحمقى لخربت
الدنيا فان ذلك بحسب اقتضاء العدم فافهم وقيل اراد بالامة امة محمد صلى الله عليه وسلم عطف من حيث المعنى على ما فهم
من قوله اي واجعل بعض ذريتنا من عموم بعض الذرية لان ذرية ابراهيم من اسحق كما انها ولده ذرية اسمعيل دون قال المراد
بالامة المسلمة هي امة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة بدليل قوله على ان من كان ذرية لهما معا انما هو العرب وان دعاءهما فيمن كان ذرية لهما
انما هم فيمن آمن بنبينا صلى الله عليه وسلم من العرب قال الامام القرطبي حاكيا عن السهيلي وذريتهما معا العرب قال ابن عطية وهذا
ضعيف لان دعوتهما ظهرت في العرب وفيمن آمن من غيرهم ويجوز ان يكون من للتبيين والجار والمجرور في محل النصب على الحال لتقدمه على الموصوف
وهو امة وامة مفعول اول ومسلمة ثان ولك متعلق بمسلمة والتقدير واجعل امة من ذريتنا مسلمة لك ووجه تجويز كون من للتبيين
ان الاولى في مثل هذا الدعاء ان لا يقتصر على البعض من الذرية وجوز كون من للتبيين ولم يقطع بذلك لان من البيانية مع المجرور يكون ابدا
من تتمة المبين بمنزلة صفة او حال وكونه خبرا عنه غير معهود مثل ان يكون الرجس من الاوثان بمعنى هي الاوثان وتوجيه الجواز ما ذكر
من وجد الاعراب كقوله وعد الله الذين آمنوا منكم فان من فيه بيانية قدم اي البيان على المبين وهو امة وفصل به اي بالبيان
بين العاطف وهو الواو والمعطوف وهو امة مسلمة كما في قوله سبع سموات ومن الارض مثلهن فان تقديره ومثلهن من الارض **وارنا**
امر من اصله ارءنا نقلت حركة الهمزة الى الراء وحذفت الهمزة تخفيفا من رأى بمعنى ابصر او عرف فتعدى الى باب الافعال فالمعنى بصرنا او
عرفنا ولذلك لم يجاوز مفعولين اي لم يتعد الى ثلاثة مفاعيل **مناسكنا** متعبداتنا في الحج اي المواضع التي يتعلق بها النسك اي افعال
الحج كالمواقيت التي يحرم منها والموضع الذي يوقف فيه بعرفة ومزدلفة وموضع الطواف والصفا والمروة وما بينهما من المسعى وموضع
رمي الجمار او مذابحنا اي المواضع التي تذبح فيها النسيكة اي الذبيحة للتقرب الى الله والنسك في الاصل لغة غاية العبادة والبلوغ الى اقصى
ما يمكن منها وشاع في الحج لما فيه من الكلفة والمشقة والبعد عن العادة فان افعال الحج تخالف العادة وقرأ ابن كثير ويعقوب ورواه
السوسي عن ابي عمرو وارنا بسكون الراء تشبيها على فخذ بسكون الخاء في فخذ وروى الدوري باختلاس الكسرة وفيه اجحاف اي اخلال
[illegible]
بالكلمة بحذف الحرف ثم حذف ما يدل عليها لان الكسرة منقولة عن الهمزة الساقطة كما عرفت آنفا واجيب بان الكسرة وان كانت منقولة
منها لازم فصارت كانها اصل في الحرف الذي نقلت اليه فحذفها تخفيفا دليل عليها خبر بعد خبر واجيب بان القراء اجمعوا على الادغام في

في لكنا هو الله نحو ان الادغام يستلزم ما ذكر من ذهاب دليل المحذوف فان اصله لكن انا فنقلت حركة الهمزة الى النون وحذفت الهمزة و
بقيت الهمزة دالة عليها ثم اسكنت النون الاولى وادغمت في الثانية **وتب علينا** ولما ورد ان التوبة هو الرجوع عن الذنب وهما
فيقتضي ان يتقدم الذنب عليهما وهما من الانبياء المعصومين فما معنى استتابتهما منه تعالى اجاب عنه بثلاثة اجوبة الاول قوله استتابة لذريتهما تقريره
ان الله تعالى لما علم ابراهيم ان في ذريته من يكون ظالما عاصيا طلب منه تعالى ان يوفق اولئك المذنبين العصاة للتوبة فمعنى قولهما وتب علينا
اي على المذنبين من ذريتنا فقولهما اما محمول على حذف المضاف والتقدير على ذريتنا او محمول على ان ينسب الاب المشفق زلات اولاده الى نفسه
عند اعتذاره عنهم وشفاعته في حقهم فان اولاد الانسان تجري مجرى نفسه والثاني قوله او عما فرط منهما سهوا تقريره ان الانبياء عم
معصومون عن الكبائر بالاتفاق واما الصغائر فانما يجوز ان يصدر عنهم عند المعتزلة مطلقا اي سهوا كان او عمدا وعند اهل السنة يجوز
صدورها عنهم سهوا لا عمدا كما يجوز عليهم ترك الاولى فان الانسان وان اجتهد في طاعة ربه فانه لا ينفك عن التقصير من بعض الوجوه
ومثل هذه الزلة وان رفعت عن الامة الا ان هذه الآية دلت على ان الانبياء يجوز ان يؤاخذوا بها والا لما سألوا التوبة عنها والثالث
قوله ولعلهما قالاه هضما لانفسهما وارشادا لذريتهما تقريره ان الانبياء معصومون عن الكبائر بالاتفاق وعن تعمد الصغائر وما وقع
منهم سهوا مكفر بما اكتسبوه من الطاعات والمثوبات فذمتهم طاهرة مطهرة عن جميع التقصيرات والعثرات فما وقع منهم من الاستتابة
لا يكون عن زلة محققة غير مكفرة بل هو مبني على هضم النفس وكسرها وعلى ارشاد الاولاد والاتباع **انك انت التواب**
من صيغ المبالغة يوصف به الباري باعتبار كثرة قبوله توبة المؤمنين المذنبين ويوصف به العباد ايضا باعتبار كثرة رجوعهم
من المعصية الى الطاعة **الرحيم** لختام التمهيد بلا انقضاء النظم **ربنا وابعث فيهم** في الامة المسلمة قال بعض
المتأخرين اي في ذريتهما لا في الامة المسلمة لعدم الكلام عليهم انتهى ذكر الرسول وكتب في الحاشية اذ يحتمل ان يكون كيوشع
عليه السلام في بني اسرائيل اقول [illegible] ارجاع الضمير الى الاقرب وقول النبي انا دعوة ابي بدلالة عليه **رسولا منهم** اي من جنس
تلك الامة المسلمة فانهم صنفه رسولا ولم يبعث من ذريتهما غير محمد صلى الله عليه وسلم لما روي عن ابن عباس رضي الله قال كل الانبياء
من بني اسرائيل الا عشرة نوح وهود وصالح وشعيب ولوط وابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب ومحمد صلوات الله عليهم اجمعين
وقد دل ذلك على ان الرسول الذي اجاب الله تعالى به دعوتهما هو نبينا صلى الله عليه وسلم ويدل عليه ايضا ما روي عنه عليه السلام
انه قال اني عند الله مكتوب خاتم النبيين وآدم لمنجدل في طينته وسأخبركم باول امري دعوة ابراهيم وبشارة عيسى ورؤيا امي
التي رأت حين وضعتني وقد خرج لها نور اضاءت لها منه قصور الشام والمراد بدعوة ابراهيم قولهما ربنا وابعث فيهم رسولا منهم

كما قال المص فهو المجاب به دعوتهما كما قال عم انا دعوة ابي ابراهيم اي انا اثر دعوته وانا مسؤله والكناية بذكر ابراهيم لانه الاصل
واسمعيل تبع وبشرى عيسى كما في سورة الصف ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد ورؤيا امي وهي آمنة بنت وهب
بن عبد مناف من بني زهرة رأت في المنام انها وضعت نورا اضاء به قصور الشام من بصرى **يتلوا عليهم آياتك** صفة بعد صفة
او حال من الضمير في فيهم يقرأ عليهم ويبلغهم ما يوحي اليه من دلائل التوحيد والنبوة قال المحشي لم يحمل على آيات القرآن لئلا يتكرر قوله
ويعلمهم الكتاب وقال بعض من تصدى لتحشية الكتاب عبارة المص تشعر بان المراد من الآيات والكتاب واحد وهو الكلام الذي اوحي اليه قبل ان
يكتب الا انه يسمى آيات باعتبار اشتماله على دلائل اصول الدين من التوحيد والنبوة وكتابا باعتبار ان من شأنه ان يكتب ويدون والمدح وصف الرسول
المسؤل بان يتلوا على المبعوث اليهم الفاظ القرآن **ويعلمهم الكتاب** القرآن اولى ماذكره المحشي هو الاصل في العطف من ان المعتبر هو التغاير
بالذات **والحكمة** ما يكمل به نفوسهم من المعارف الالهية النظرية والاحكام العملية **ويزكيهم** عن الشرك والمعاصي سواء كانت
بترك الواجبات او بفعل المنكرات وهذه التزكية متفرعة على ان يعلمهم الحكمة بالمعنى الذي اختاره المص كما ان تعليم الكتاب وتبيين معانيه
المتفرع على تلاوة الفاظه وتبليغها اليهم وتبليغ الفاظ الكتاب محض وسيلة الى تطهير النفس عن الرذائل القولية والعملية والاعتقادية
وتطهيرها عنها غاية اخيرة وكل واحد من تعليم الكتاب وتعليم الحكمة وسيلة بالنسبة الى ما ذكر بعده وغاية مطلوبة بالنسبة الى ما ذكر
قبله ثم ان ابراهيم عم لما ذكر هذه الدعوات ختمها بالثناء على الله تع بقوله **انك انت العزيز** الذي لا يقهر ولا يغلب على ما يريد
بل هو القاهر الغالب وفي المثل من عز بز اي من غلب سلب **الحكيم** المحكم له اي لما يريد **ومن يرغب عن ملة ابراهيم** من استفهام
قصد به الانكار ولذا قال استبعاد وانكار لان يكون احد يرغب عن ملته الواضحة الغراء اي لا يرغب احد عن ملته وفعل الرغبة اذا عدي
بفي يكون بمعنى الميل والارادة المؤكدة واذا عدي بعن يكون بمعنى الاعراض وصرف الارادة عن الشيء **الا من سفه نفسه** الا من
استمهنها اي جعلها مهينا حقيرا او اذلها يريد ان سفه متعد وان انتصاب نفسه على انه مفعول به واستخف بها اي اعترف
في شان ابراهيم عم بالفضائل السنية والاخلاق المرضية والهمة العالية البهية كما حكى الله تع من احواله الى ان ذكر رغبته في صلاح
احوال عباده ودعائه لهم بالخير وخصوصا في حق ذريته حيث دعا ربه ان يجعل منهم امة مسلمة وان يبعث فيهم رسولا منهم
يطهرهم من الرذائل ويحليهم بالفضائل فلما بعث ذلك الرسول في آخر الزمان وعلموا بعلاماته الظاهرة واماراته الباهرة
انه هو الرسول الذي سأله ابراهيم عم امتنعوا عن تصديقه مع ان مفاخرهم الانتساب اليه والتخلق بآدابه وسننه بزعمهم
وهم عامة اليهود والنصارى ومشركو العرب فان اليهود يفتخرون بكونهم من امة موسى عم وهو من اولاده لانه من نسل يعقوب بن

اسحق بن ابراهيم والنصارى يفتخرون بكونهم من امة عيسى عم وهو ايضا من بني اسرائيل من جهة امه مريم وكفار قريش يفتخرون
بكونهم من ساكني حرمه وخدام ما بناه من البيت فان كل خير نالهم في الجاهلية انما نالهم بسبب البيت الذي
بناه فاعراضهم عن ملته سفاهة ظاهرة وجهالة عظيمة فان قيل فعلى ما ذكرته يكون الكلام مسوقا لترغيب الناس في قبول ما جاء به
سيد المرسلين عليه الصلوة والسلام من الملة وتقبيح شأن من يرغب عنه فالملائم ان يقال ومن يرغب عن ملة الرسول الذي
اجيبت به دعوة ابراهيم قلنا ما وقع النظم يفيد المبالغة فانهم لما اعرضوا عن ملة ابراهيم عم يظهر سفاهتهم وهم عن ملة هذا
الرسول ارغب والمص ايد كون سفه متعدد بوجهين الاول قوله قال المبرد وثعلب سفه بالكسر متعد وبالضم لازم والثاني
قوله ويشهد له ما جاء في الحديث الكبر ان تسفه الحق اي تستهين به وتحقره وتغمص الناس يقال غمصته بفتح الميم وكسرها اي احتقرته
والمشهور ان يستعمل سفه لازما فذكر المص لانتصاب نفسه وجهين الاول انتصاب على التمييز والثاني على نزع الخافض فقال وقيل
اصله سفه نفسه على الرفع فنصب على التمييز اي سفه من جهة نفسه ولما كان الاصل في التمييز ان يكون نكرة وكان تعريفه
نادرا اورد له نظائر من اقوال العرب والشعر فقال نحو غبن رأيه اي من جهة الرأي قال الجوهري الغبن بالتسكين في البيع والغبن
بالتحريك في الرأي والم رأسه اي من جهة الرأس فالتمييز جاء معرفا بالاضافة كما جاء معرفا باللام في الشعر وقول جرير
عطف على مدخول نحو اي نحو قول جرير وقوله فان يهلك ابو قابوس يهلك ربيع الناس والشهر الحرام يمدح به النعمان بن المنذر
وابو قابوس كنيته واراد بالربيع طيب العيش لانه سببه وبالشهر الحرام الامن لانه زمانه ونأخذ بعده بذناب عيش ذناب الشيء
بالكسر عقبه اجب الظهر ليس له سنام الظهر المركب والاجب الجمل المقطوع السنام شبه العيش بعد الممدوح بجمل مقطوع السنام
الذي لا تمسك لراكبه فالمعنى نأخذ بعد الممدوح بعقب عيش قد مضى صدره وخيره كالجمل المقطوع سنامه ومحل الاستشهاد فيه
بانتصاب الظهر على التمييز فهو معرف باللام اي عيش اجب ظهرا او مركبا ولما فرغ عن بيان الوجه الاول شرع في الوجه الثاني
فقال او سفه في نفسه او بنفسه فنصب بنزع الخافض واسناد عمل النصب الى انتزاع حرف الجر من قبيل اسناد الحكم الى السبب
اذ النصب انما يكون لوجود ناصب الا ان الخافض مانع من عمله فانتزاعه من قبيل زوال المانع هكذا قيل اقول
هذا الوجه راجع الى كون سفه متعديا وكلامه في كونه لازما والمختشي في محق الرفع على المحتار اشارة الى جواز النصب على الاستثناء
كقولك هل جاءك احد الا زيد والا زيدا بدلا من الضمير في يرغب لانه اي من يرغب في معنى النفي اقول جواز الوجهين
وكون البدل مختارا انما يكون في كلام غير موجب وهو ما فيه نفي او نهي او استفهام فوجود الاستفهام يكفي فيه فلا حاجة الى اعتبار

صح في حواشي الكشاف يقول النابغة الجيباني منه

كونه في معنى النبي فائز **ولقد اصطفيناه** اصله اصتفيناه على وزن افتعلنا. قلبت التاء طاء لتقاربهما مخرجا والطاء
اشبه بالصاد من جهة الاستعلاء والاطباق فقلبت طلبا للمواخاة والاصطفاء الاختيار اي طلب الخير كالاختيار طلب الخير
فالمعنى اخترناه للرسالة والنبوة والخلة **في الدنيا** لعلمنا بانه صفوة العباد **وانه في الآخرة** الجار متعلق
بمحذوف دل عليه الظاهر تقديره وانه صالح في الآخرة **لمن الصالحين** الالف واللام في المشتقات اسم موصول بمعنى
الذي فالمعنى لمن الذين صلحوا والمراد بهم الانبياء عليهم السلام حجة وبيان لذلك اي لكون المعنى لا يرغب عن ملته الا سفيه فان قوله
ولقد اصطفيناه الآية جواب قسم محذوف والواو اعتراضية او عاطفة لعطف القصة على القصة تعليلا وانما قال فان من كان
صفوة العباد في الدنيا بان يمتاز منهم بالنبوة ودعوة الخلق الى الحق وهو مأخوذ من قوله ولقد اصطفيناه في الدنيا مشهودا له
بالاستقامة والصلاح يوم القيمة مأخوذ من قوله وانه في الآخرة لمن الصالحين اما اخذ الصلاح فظاهر واما اخذ الاستقامة
فلانهما مداره ومبناه. ولا يحصل الانبياء فكره ذكرها فظهر بهذا التقرير انه لا وجه لما قال الامام ان في الآية تقديما وتأخيرا
والتقدير ولقد اصطفيناه في الدنيا والآخرة وانه لمن الصالحين اذ لا معنى للاصطفاء في الآخرة الا نبوة ولا دعوة
ثم كان حقيقا بالاتباع لا يرغب عنه الا سفيه في اصل خلقته او متسفه بتكلف السفاهة بمباشرة افعال
السفهاء باختياره اذل نفسه بالجهل والاعراض عن النظر فيه ترجيح لكون سفه متعديا **اذ قال له ربه اسلم**
قد مر تفسيره في قوله تسليم **قال اسلمت لرب العالمين** ظرف لاصطفيناه والمعنى ولقد اخترناه في الدنيا وقت
قولنا له اسلم وتعليل له والمعنى اصطفيناه لانا امرناه بقولنا له اسلم ولا يخفى حسنهما من جهة المعنى وانه لم يعتبر منهما
عطفا
الاستيناف الذي هو قال اسلمت وتوسيط انه في الآخرة لمن الصالحين على لعداصطفينا لا يأباه لفظا لانها تؤكد وتأكيد
ضا
لجملة لقد اصطفيناه لان اصطفاء في الدنيا انما هو للنبوة وما يتعلق بصلاح الآخرة ولا حاجة الى يجعل المتوسط اعترا
او حالا مقدرة او منصوب باضمار اذكر استشهادا على ما ذكر من حاله كما ذكر في الكشاف لكن هذا الاستشهاد لا يتضح الا اذا
اعتبر معه الاستيناف الذي هو قال اسلمت ولهذا قال كانه قيل اذكر ذلك الوقت اي ذكر الحادث لتعلم انه المصطفى
الصالح المستحق للامامة والتقدم وانه نال ما نال بالمبادرة الى الاذعان يعني المبادرة الى الاذعان مستفاد من قوله ابراهيم
عقيب الامر بالاسلام اسلمت لرب العالمين واخلاص السر عطف على الاذعان وهاهنا ظران الى تفسيري الاسلام كما ذكر
من انه اذا كان من اسلم وجهه لله كان بمعنى اخلص واذا كان من استسلم يكون بمعنى انقاد والاذعان من الانقياد التحى

وانما لم يجعل الظرف متعلقا بقال اسلمت على ما هو الظاهر من مثل اذ جاء زيد قام عمرو لان الانسب هو العطف لكونه من
نمط اذا بتلى ابراهيم ربه عطف القصة على القصة بان يقال واذ قال له ربه اسلم قال كما في قوله تع واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات
فاتمهن قال فحذف ترك العطف على انه من تتمة ومن يرغب عن ملته لج حين دعاه ربه واخطر بباله دلائله المودية الى المعرفة الداعية
الى الاسلام هكذا قال صاحب الكشاف ايضا وفيه اشارة الى ان قوله تع اسلم مجاز عن الخطار واخطار دلائل التوحيد بباله وتمكينه
من النظر فيها وان قوله عم اسلمت مجاز عن النظر والمعرفة على منوال قوله كن فيكون ولان امر ابراهيم عم في حال صباه
معصومين
باحداث الايمان والكلام حقيقة غير مستقيم عند الاشاعرة اذ لا تكليف على الصبي واما ذكر شراح الكشاف من ان الانبياء
عن الكفر قبل البعثة وبعدها وان الوحي والاستنباء لا يتصور ان قبل البعثة فبيان للكلام موافقا لمذهبه فان الصبي
العاقل مكلف بالايمان عند المعتزلة بلا اشتراط مضي زمان التجربة فيكون بمجرد عدم التصديق بعد التميز بلا توقف على التكذيب
ومعرفة
كما تقرر في الكتب الكلامية فلو حمل خطاب اسلم وقوله اسلمت على الحقيقة فاما ان يكونا مقارنين للاستدلال على الصانع
الاسلام او متأخرين عنهما بزمان لا سبيل الى الاول لان المعتزلة مصرحون بان قوله عم لابيه آزر اني اراك وقومك في ضلال مبين
وانا صحابه على قومه المستفاد من قوله تع وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم الآية كان قبل الوحي فتعين الثاني فلزم وجود زمان بين زمان
احكام
تميزه وبين زمان احداثه الاسلام فلو حملنا عليه لزم الكفر بالضرورة واما اذا حمل على الامر بالاطاعة والاذعان بجزئيات الاحكام
او حمل اسلم بمعنى استقم واثبت عليه او اسلم نفسك الى الله تع وفوض امورك اليه تع فجائز بالوفاق روي انها اي الآية ومن يرغب الخ
نزلت لما دعا عبد الله بن سلام ابني اخيه سلمة ومهاجر الى الاسلام فقال لهما قد علمتما ان الله تع قال في التورية اني باعث من ولد
اسمعيل نبيا اسمه احمد من آمن به فقد اهتدى ورشد ومن لم يؤمن به فهو ملعون فاسلم سلمة وابى مهاجر ان يسلم وكون هذا
سبب النزول يؤيد ما ذكرنا سابقا ان الملايم ان يقال ومن يرغب عن ملة الرسول الذي اجيبت دعوة ابراهيم وانما غير التعبير
للمبالغة **ووصى بها ابراهيم بنيه** التوصية هو التقدم الى الغير بفعل فيه صلاح وقربة اي هو التفضل والاحسان عليه بتقديم
ذلك الفعل اليه واصلها الوصل يقال وصاه اذا وصله اي يقال وصى الشيء بالشيء اذا وصله به وقضاه اي بالقاء اذا فصله
يقال فضى اللحم عن العظم اي انفصل كان الموصي يصل فعله بفعل الوصي وهو فعيل بمعنى مفعول والضمير في بها للملة اي
غب
المذكورة في قوله تع ومن يرغب عن ملة ابراهيم فيكون جملة ووصى بها ابراهيم معطوفة على قوله ومن يرغب الخ لانه في تأويل الجواب اي لا ير
احد عن ملته كما تقرر ويكون الظهار فاعل ووصى مع كونه مذكورا في المعطوف عليه لبعد العهد او قوله المستوفى فان ترك المضمر

الى المظهر اعني ابراهيم وعطف يعقوب على ابراهيم يرجح كون الضمير للملة وعطف وصى على قال له ربه محل بحث اما اولا فلان ترك الضمير
الى المظهر لبعد العهد واما ثانيا فلان عطف وصى على قال له ربه يقتضي ان يكون جملة وصى داخلا في ظرفية الاصطفاء وتحليله
وهو بعيد جدا كما يشهد عليه سبب النزول وستسمعه ورجحان كون الضمير للملة انما يقتضيه عطف جملة وصى على قوله ومن
يرغب كما لا يخفى او لقوله اسلمت فح يعطف وصى على قوله قال اسلمت لرب العالمين والمعنى انه تع لما قال له اسلم امتثل امره ولم
يكتف به بل وصى به بنيه بان يذكروه مخبرين عن اسلام انفسهم وتخصيص الابناء بدء الوصية للدلالة على ان امر الكلام
اولى الامور بالاهتمام حيث وصى به اوثب الناس اليه مع ان صلاح ابنائه سبب لصلاح العامة على تأويل الكلمة او الجملة
فان قيل قد سبق ان قوله تع قال اسلمت مجاز عن النظر والمعرفة في الدلائل بالقلب فلا يكون ثمة كلمة او جملة تكلم بها ابراهيم
في حق نفسه حتى يوصي بنيه بان يذكروها حكاية عن انفسهم اجيب بان كون قال اسلمت في معنى نظر وعرف لا ينافي تكلمه بهذه الكلمة
ظاهرا او في نفسه فيرجع الضمير اليها بالتأويل المذكور ولو سلم فلا يمتنع عود الضمير الى ذلك اللفظ باعتبار معناه الحقيقي مع كون المراد
بصريح اللفظ معناه المجازي فيكون من باب الاستخدام وقرأ نافع وابن عامر اوصى من باب الافعال والاول ابلغ لان بناء
فعل لتكثير الفعل فيدل على تكرر التوصية بخلاف اوصى فانه يجوز ان يكون لمرة واحدة **ويعقوب** عطف على ابراهيم اي وصى
هو اي يعقوب ايضا كابراهيم بها بنيه الاثني عشر وقرئ بالنصب على انه اي يعقوب ممن وصاه ابراهيم قال الامام
او علا وعلى
النسفي في التيسير اي اوصى ابراهيم بنيه وحافده يعقوب فقد ادرك جده فادخلهم جميعا في وصيته قال الامام القرطبي وهو بعيد
لان يعقوب لم يكن فيما بين اولاد ابراهيم لما وصاهم بها ولم ينقل ان يعقوب ادرك جده ابراهيم وانما ولد بعد موت ابراهيم انتهى
بين كلامي الامامين تدافع وذهب اكثر العلماء الى ان يعقوب ادرك جده **يا بني** اصله يا بنين لي فحذفت نون الجمع بالاضافة الى ياء المتكلم
فاجتمع ياءان ياء الجمع وياء المتكلم فادغمت الاولى في الثانية على اضمار القول عند البصريين تقديره وصى وقال يا بني وذكر كلات
يا بني جملة ولكنه لا تقع مفعولا الا لافعال القلوب او لفعل القول عند البصريين متعلق بوصى عند الكوفيين لان الجملة تقع في حيز كل فعل
بمعنى القول كالتوصية والدعوة والوعد والرسالة والابلاغ والانذار والوحي وهذا اختلاف شايع بينهم فان الوصية من حيث
انه لا يكون الا بالقول كانت بمعنى القول ونوعا منه ولهذا قال لانه نوع منه حيث لا يكون الوصية الا بالقول ونظيره في
جريان الخلاف بينهما فيه قول الشاعر رجلان بسكون الجيم للنظم تخفيف رجلان من ضبة بالضاد والباء الموحدة اسم
قبيلة اخبرانا ضمير التثنية للرجلان انا رأينا رجلا عريانا يجوز فتحها بالكسر اي بكسر همزة انا هو بتقدير القول عند البصريين

وبما تضمنه فعل الاخبار من معنى القول عند الكوفيين فان الجملة المصدرة بان لو كانت في حيز اخبرانا لفتحت همزة ان
فالقول مقدر عند البصريين وقال الكوفيون الاخبار نوع من القول فلا حاجة الى تقدير القول وبنو ابراهيم اربعة اسمعيل واسحق
نهشان ع نشبق ع سوح ع مداين ع
ومدين ومدان وقيل ثمانية وهم الاربعة المذكورة وزمران ويقشان ونشبق وشوخ وقيل اربعة عشر هذا اي الاقاويل في ابناء
ابراهيم عم وبنو يعقوب اثنى عشر بلا خلاف روبين على الاشهر وقيل روبن على وزن فعلن وشمعون بفتح الشين على الاشهر وقيل الفصيح كسرها ولاوي
ويروى ليوى كانه اماليه ويهوذا بالذال ويشجوخون وقيل يدله اساخر بكسر الهمزة وتشديد السين وزبولون بفتح الزاء ودواني وقيل دان
يشسوخون
ونفتولى وقيل نفتالى على وزن تتعالى وكودا وقيل كاد على وزن صاد واوشير وقيل آشر بمد الهمزة وكسر الشين على وزن ناصر
وبنيامين ويوسف وهما اخوان لابوين **ان الله اصطفى لكم الدين** دين الاسلام الذي هو صفوة الاديان فان قيل قد اشتهر
المختار
ان دين الاسلام انما يطلق على دين محمد عم فما وجه التوفيق قلنا وجهه ان المراد بالاسلام التوحيد والاذعان بالاحكام كما يأتي
وتخصيص الاطلاق بما ذكر ليس بحقيقي بل بالاضافة الى دين اليهود والنصارى وساير اهل الشرك لقوله **فلا تموتن الا**
وانتم مسلمون استدلال على حمل الدين على دين الاسلام بقوله وانتم مسلمون ظاهره النهي عن الموت على خلاف حال الاسلام وهو
ليس بمقصود لان النهي لا يكون الا عما هو مقدور للمكلف والموت على اي حال كان ليس بمقدور وان كان كاينا البتة فلا يتعلق به التكليف
لا امرا ولا نهيا وتقييد الموت المنهي عنه بكونه على خلاف حال الاسلام مستفاد من استثناء حال الاسلام عن المستثنى منه المقدر فان الا
للاخراج والاخراج يقتضي مخرجا منه وهو في الاية ليس بمذكور فيقدر امر عام يتناول المستثنى وغيره ليتحقق الاخراج فتقدير الاية فلا تموتن
كاينا على حال من الاحوال الا في حال كونكم ثابتين على الاسلام فلو لم يخرج حال الاسلام من ذلك العام المقدر لكان الموت على جميع
الاحوال اي حال كان منهيا عنه فلما اخرج حال الاسلام صار المنهي عنه هو الموت المقيد بكونه على خلاف حال الاسلام ولما كان هذا
الموت المقيد غير مقدور للمكلف صرف النهي الى قيده وهو الكون على خلاف حال الاسلام عند حلول الموت المقيد اضطرارا اي من غير ان يكون
للمكلف مدخل في حصوله وهذا القيد مقدور للمكلف فيصح النهي عنه ولذا قال والمقصود هو النهي عن ان يكونوا على تلك الحالة
اذا ماتوا والنهي عن الشيء امر بضده اذا كان له ضد واحد بالاتفاق كالنهي عن الكفر فانه امر بالايمان وكذا النهي عن الحركة
فانه امر بالسكون ولذلك عطف قوله والامر بالثبات على الاسلام على قوله هو النهي الخ وقيد الثبات مأخوذ من كون قوله الا
وانتم مسلمون جملة اسمية والثبات على الاسلام ايضا مقدور للمكلف فيصح الامر به كقولك لا تصل الا وانت خاشع فانك
العدم
لا تنهاه عن الصلوة ولكن تنهى عن ترك الخشوع في حال صلوته فان الصلوة لا على حال الخشوع لانعدام فضيلتها بمنزلة

ولما توجه ان يقال اذا كان المقصود المعنى المجازي فلم عدل عما يدل عليه بالوضع وهو ان يقال لا تكونوا على خلاف حال الاسلام وقت الموت وادخل
حرف النهي على فعل الموت مع انه ليس بمنهي عنه اجاب بقوله وتغيير العبارة حيث لم يقل لا تكونوا على خلاف حال الاسلام وقت الموت الا انه
على ان موتهم لا على الاسلام موت لا خير فيه فالنكتة في التغيير الدلالة على كون الفعل شبيها بالمنهي عنه الذي حقه ان لا يقع ولو وقع كان
بمنزلة العدم وان من حقه ان لا يحل بهم اذ الشيء الذي لا خير فيه كالعدم فلا وجه لحلوله وحصوله ونظيره في الدلالة موتن وانت
شهيد فان الامر بمثل هذا الفعل تنبيه على كونه بمنزلة المأمور به الذي حقه ان يقع وروي في بيان سبب نزول قوله تعالى ام كنتم شهدآء
الخ ان اليهود قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم الست تعلم ان يعقوب اوصى بنيه باليهودية يوم مات فنزلت هذه الآية ام كنتم شهدآء
اذ حضر يعقوب الموت ام منقطعة قد تقرر انها بمعنى بل والهمزة ومعنى الهمزة فيها ههنا الانكار اي الاستفهام للانكار اي ما كنتم
حاضرين اذ حضر يعقوب الموت وقال لبنيه ما قال كما نحن اليه فلم تدعون اليهودية عليه قال صاحب الكشاف وقيل الخطاب
لليهود لانهم كانوا يقولون ما مات نبي الا على اليهودية ثم قال في رده الا انهم لو شهدوه وسمعوا ما قاله لبنيه وما قالوه
لظهر لهم حرصه على ملة الاسلام ولما ادعوا عليه اليهودية فالآية منافية لقولهم فكيف يقال لهم ام كنتم شهدآء والمص اختار هذا القول
واجاب عن رده بان توبيخهم انما هو بالانكار انما يتم عند قوله وما تعبدون من بعدي ويكون قوله قالوا ابتداء لبيان فساد ادعائهم لا داخلا في
حيز الانكار اي ما كنتم شهدآء حين قال لبنيه ما تعبدون من بعدي وحين جرى قضية الاسلام واليهودية وما يتعلق بذلك فكيف تدعون
اليهودية وان الانبياء كانوا عليها ويعقوب ووصى بها ثم بين بطلان دعويهم بقوله قالوا نعبد الهك واله آبائك ولا يلزم من كونه استينافا ان
يدخل في حيز الاستفهام ليحل بما ذكر ثم ذكر المص احتمال ان تكون ام المتصلة وهي التي تذكر بعد همزة الاستفهام طلبا للتعيين فقال او متصلة عطف
على قوله منقطعة ولما لم تذكر في الآية همزة الاستفهام قال بمحذوف اي متصلا بما بعدها تقديره اكنتم غائبين ايها اليهود ام كنتم شهدآء وعلى التقدير
لا وجه لادعائكم اليهودية على يعقوب حين مات اما على الاول فلان الغائب عن شخص حين موته كيف يعرف حاله ويجزم بانه مات على اليهودية واما
على الثاني فلانكم لو كنتم حاضرين لسمعتم مقاله وعرفتم حاله من تقرير بنيه على خلاف حال اليهودية قال صاحب الكشاف ولكن الوجه ان تكون ام
متصلة على ان يقدر قبلها محذوف كانه قيل اتدعون على الانبياء اليهودية ام كنتم شهدآء اذ حضر يعقوب الموت يعني ان اوائلكم من بني اسرائيل
كانوا مشاهدين له اذ اراد حث بنيه على التوحيد وملة الاسلام وقد علمتم ذلك فما لكم تدعون على الانبياء ما هم منه برآء هذا كلامه وكان
المص انما لم يرد عليه بان المعادلة اللازمة في ام المتصلة انما تظهر فيما ذكرته دون ما ذكره وان تكلف شراحه في توجيهه فانه لا معنى للاسلام الذي عليه
يعقوب وبنوه سوى الاذعان والقبول للاحكام والاخلاص لله تعالى وكل ذلك لا التصديق بنبينا صلى الله عليه وسلم فالتوحيد والاسلام بهذا المعنى لا ينافي اليهودية
ليلزم من ثبوتهما انتفاؤها فلنا الا التوحيد لهم لقولهم عزير ابن الله ولا اسلام لعنادهم واستكبارهم وترفعهم عن قبول كثير من الاحكام سيما نبوة محمد
صلى الله عليه وسلم وقيل هي ام المنقطعة ومعنى الهمزة فيها الانكار والخطاب للمؤمنين هذا مختار صاحب الكشاف وكان المص اورده بقيل اشارة الى ما فيه
من الضعف فان التخاطب ههنا مع اليهود بقرينة سبب النزول فلا يستقيم ان يخاطب به المؤمنون والمعنى ما شهدتم ذلك وانما علمتموه من الوحي هذا
امتنان على المؤمنين بان صيرهم الله تعالى امة لنبي اوحى اليه بناء الاولين فاخبر عما جرى عليهم مطابقا للواقع من غير مشاهدة ولا تعلم معلم
ولا مطالعة كتاب وكان ذلك من جملة معجزاته الدالة على صدقه في دعوى الرسالة وفيه تحريض وحث لهم على حسن متابعته والثبات على
ملته ودينه كانه قيل لهم ايها المؤمنون تقولون ان يعقوب حين احتضر وصى بنيه التوحيد والاسلام وهو صدق لكن ما علمتم ذلك من
طريق الاستدلال ولا قراءة كتاب ولا تعلم معلم وما شاهدتم احتضاره وتوصيته فلم يبق الا طريق الوحي على نبيكم فاتبعوه وهذا معنى الجمع
في قول المص وانما علمتموه من الوحي وقرئ حضر بالكسر وهو لغة حكاها الفراء اذ قال لبنيه بدل من اذ حضر والعامل فيهما
شهدآء ما تعبدون من بعدي تم الانكار عليهم هنا ثم استأنف ببيان ما اجابوا به اباهم من الثبات على الدين الحق اي اي شيء تعبدونه
يريد ان ما استفهامية في محل النصب بتعبدون اراد به اي بالاستفهام تقريرهم على التوحيد والاسلام واخذ ميثاقهم على الثبات
عليهما قال الراغب يعني به العبادة المشروعة فقط وانما عنى ان يكون مقصودهم في جميع الاعمال وجه الله ومرضاته فكانه
دعاهم الى ان لا يتحروا في اعمالهم غير وجه الله وما اذا كان للاستفهام يسأل به عن كل شيء وكذا حكم كل كلمة ما في العموم ما دام
لم يعرف انه من العقلاء وغيرهم فاذا عرف خص العقلاء بمن اذا سئل عن تعيينه اي تعيين ذلك العاقل وخص غيرهم بما اذا
سئل عن تعيينه ايضا وان سئل عن وصفه اي وصف ذلك العاقل استعمل فيه ما كما قال قيل ما زيد افقيه ام طبيب ام غير ذلك
وما في الآية يجوز ان يحمل عليه ويسأل به عن صفة المعبود كانه قيل امعبودا عظيما حقيقا بالعبادة تعبدونه او غيره مما لا
يستحقها او وحده كلام الراغب يدل على انه لم يخف عليهم الاشتغال بعبادة الاصنام وهذا الكلام يقتضي انه خاف عليهم
الاشتغال بها فتأمل قالوا نعبد الهك واله آبائك ابراهيم واسمعيل واسحق المتفق على وجوده والوهيته
ووجوب عبادته اشارة الى فائدة تكرير لفظ الاله وتوضيح الكلام في هذا المقام انه تقرر في علم الكلام انه لا طريق الى معرفة الله تعالى
الا النظر والاستدلال فالايمان انما يكون بطريق الاستدلال فحيث حملهم ابوهم على الاقرار بانهم يخصون العبادة بالمعبود الحق
كان الموضع موضع بيان برهانهم به الا ان المقام لم يساعد التفصيل اكتفوا بالاشارة اليه اجمالا فقالوا نعبد الالٰه الذي
اثبتت انت واثبته آباؤك واتفقتم على وجوده والوهيته ووجوب عبادته استدلالا بالبراهين القاطعة فنحن

علي اثركم في باب الاعتقاد بالاستدلال وفي باب العمل بمقتضى ذلك الاعتقاد والمصدر بعد هذه الفائدة فايدة اخرى للتكرير وهي تجويز العطف على الضمير
المجرور الا باعادة الجار وهو المضاف هنا وهي فايدة لفظية وما اشار اليه اولا فايدة معنوية وقدمها لانها المعتبرة عند البلغاء وعد اسمعيل من آبائه
ايضا الى آباء آل يعقوب مع ان اباه انما هو اسحق وان اسمعيل عمه عليهم السلام تغليبا للاب والجد على غيرهما واما ادراج الجد في الآباء فلانه اب وان كان
بالواسطة لهذا التغليب كتسمية الشمس مع القمر قمرين وتسمية الاب والجد ابوين وتسمية الام والخالة امين بطريق التغليب او لانه عطف
على قوله تغليبا كالاب للتشعب من اصل واحد وهو الجد لقوله عليه الصلوة والسلام عم الرجل صنو ابيه اي مثله والصنوان نخلتان من عرق واحد فان قيل
فعلى هذا التوجيه يكون لفظ آبائك مستعملا في معناه الحقيقي والمجازي معا وهو غير جائز قلنا لا نسلم انه اريد بما هو مستعمل في معنى مجازي اعم من المعنيين
المذكورين وهو المذكور من الآباء الذين درجتهم فوق درجة الشخص وهو يتناول الآباء والاعمام والاجداد وان علوا او نقول باب الجمع بين الحقيقة
والمجاز انما لا يجوز في لفظ مفرد والآباء جمع فكان لفظ الاب ذكر ثلث مرات اريد بواحد منها الاب بالذات وبالآخر الجد فانه اب بواسطة و
بالثالث العم لانه مثل الاب كما قال صلى الله عليه وسلم لعمر رضي الله عنه في حق العباس رضي الله عنه وهو عم رسول الله حين طلب عمر من العباس
من زكوة الابل وغيرها ما لا يرتضيه العباس فاعتذر اليه النبي صلى الله عليه وسلم فقال هذا بقية آبائي يعني الذي بقي من جملة آبائي يقال
بقية القوم لواحد بقي منهم وبالجملة بقية الشيء يكون من جنسه فللعباس شبه الابوة فوجب في مذهب المروة اجابة ملتمسه ما لم يخالف
الشرع القويم هذا تمثيل لاطلاق لفظ الاب على العم بطريق الاستعارة المبنية على المشابهة اذ لا وجه لاعتبار التغليب فيه لان التغليب
لا يكون الا بين شيئين ووجه كونه مثالا لاطلاق لفظ الاب على العم انه عم لما قال في حق عمه انه بقية آبائي فقد اطلق عليه اسم الاب معنى لان بقية
الشيء لا يكون الا من نفسه فلا يقال للاخ انه بقية الاب وقرئ في غير المشهور اله ابيك وذلك يحتمل وجهين واحدا على انه جمع بالواو والنون
سقطت النون بالاضافة الى كاف الخطاب ومجموع الاسامي الثلثة بعده اعني ابرهيم واسمعيل واسحق عطف بيان لابيك او بدل كما اذا قرئ
آبائك كما قال الشاعر ولما تبين لفظ تبين يستعمل لازما ومتعديا اصواتنا مفعول تبين بكين بنون نبين وبكين للنساء اللواتي
هذا محل الاستشهاد
اسرن وفدينا بالابينا فان لفظ الابينا جمع اب والالف للاشباع او مفرد عطف على قوله وابرهيم وحده عطف بيان
لابيك واسمعيل واسحق عطف على ابيك ومعنى البيت انهن لما سمعن اصوات الذين مروا بهن بكين وقلن جعل الله آباءنا فداءكم
رجاء ان يخلصوهن ويردوهن الى اوطانهن **الها واحدا** بدل من اله آبائك وكون المبدل منه معرفة وصف البدل كقوله بالناصية
ناصية كاذبة فان البدل وصفه فيهما لكون الصفة جابرة لما في البدل من النقصان الحاصل بالنكارة وفايدته اي فايدة البدل التصريح
بالتوحيد فان نفي التوحيد وان كان مفهوما من الاضافة الا انه ليس بصريح به والتصريح بالتوحيد لا يستفاد من نفس البدل بل من وصفه

الاول ان البدل لما كان متضمنا للوصف المفيد للتصريح بوحدة صح اسناد التصريح الى البدل لكونه مفيدا له بواسطة وصفه ونفي التوهم
عطف على قوله التصريح الناشي صفة التوهم من تكرير المضاف اي اله واله آبائك فان تكرير المضاف يشعر بالتعدد لتعذر العطف على المجرور
الا المتصل بدون تاكيده بالمنفصل تعليل لتكرير المضاف والتاكيد عطف على قوله التصريح او على قوله نفي التوهم او نصب عطف
على قوله بدل على الاختصاص كانه قيل اي نريد ونعني قال بعض المتاخرين اما النصب على الاختصاص فيرده نص النحاة على ان المنصوب
على الاختصاص لا يكون نكرة ولا مبهما اوضح ليس في ذلك مذهب جمهور النحاة ولذا ذهب به صاحب الكشاف مع كونه من النحاة
ولعل من قاله اراد النصب بلفظ يشتق من لفظ الاختصاص كاخص واراد النكرة المحضة غير المخصصة بالوصف على ان التاخير في الذكر
يشعر بالضعف **ونحن له مسلمون** حال من فاعل نعبد بيانا لهيئة الفاعل عند صدور الفعل وهو ظاهر او مفعوله لرجوع ضمير له اليه فيكون
بيانا لهيئة المفعول او منهما كما في لقيت زيدا راكبين والعامل على جمع النعاد نعبد والواو للحال ويحتمل ان يكون اعتراضا بناء على انه يجوز في آخر
الكلام وفايدته التاكيد اي من حالنا انا له مسلمون مخلصون بالتوحيد والواو عاطفة بل اعتراضية واعلم ان اليهود لما ادعوا ان يعقوب عليه السلام
مات على اليهودية وانه وصى بها بنيه يوم مات ورد والله تعالى قوله ام كنتم شهداء الاية قالوا الست انا لامر كذلك الستم آباءنا واليه ينتمي نسبنا
فلا جرم ننتفع بصلاحهم ومنزلتهم عند الله تعالى فالولد كذلك مفتخرين بآبائهم فاجيبوا بقوله تعالى **تلك** مبتدأ **امة** خبره **قد خلت**
اي مضت صفة امة يعني ابرهيم ويعقوب وبنيهما يريد ان الاشارة اليهم والامة في الاصل المقصود يعني انها فعلة بمعنى المفعول من الام
وهو القصد كالوجه بمعنى المعهود وكالعدة بمعنى المعد وسمي به الجماعة لان الفرق اي من يتوجه منها اليها اي تقصدها **لها ما كسبت**
من التوحيد والاعمال هذه الجملة استينافية او حالية من ضمير خلت او صفة امة ايضا وما موصولة او مصدرية **ولكم ما كسبتم**
فسر المصنف على الثاني وقدر المضاف حيث قال لكل اي لكل واحد منهم ومنكم اجر عمله لا يتعداه الى اجر عمل الاخر ففيه اشارة الى ان الكلام
بالها اجر ما هاوات تقديم المسند في الموضعين لقصر المسند على المسند اليه لها اجر كسبها لا اجر كسب غيرها ولكم اجر كسبكم
لا اجر كسب غيركم ففي الاية دلالة على بطلان قولي اليهود احدهما قولهم ان الابناء يثابون وينتفعون بصلاح الآباء واعمالهم والثاني
قولهم انهم يعذبون في النار بكفر آبائهم باتخاذهم العجل وفي الاية دلالة ايضا على ان افعال العباد تضاف اليهم كسبا والمعنى
ان انتسابكم اليهم لا يوجب انتفاعكم باعمالهم فيه يظهر وجه انتظام الاية بما قبلها وانما تنتفعون بموافقتهم واتباعهم لا بانتسابكم
كما قال عليه الصلوة والسلام يا بني هاشم لا ياتيني الناس باعمالهم وتاتوني بانسابكم قال التفتازاني في حاشية الكشاف
انه رواية الجمهور لا ياتيني الناس بالتخفيف نهي خبر في معنى النهي مثل تذهب الى فلان وتقول له كذا وكذا او تاتوني منصوب

يعلى ان الواو للصرف والنون للوقاية وحذفت نون الاعراب اي لا يكن من الناس الاتيان بالاعمال ومنكم بالاحتساب واما على رواية التشديد فهو
صريح نهي **ولا تسالون عما كانوا يعملون** انتم فضلا عن المواخذة والثواب ولذا قال ولا تواخذون بسياتهم يعني ان المراد
بقوله تعالى هذا ليس نفي مجرد السؤال لقوله تعالى الم ياتكم رسل منكم بالبينات والم ياتكم نذير ونحو ذلك بل المراد نفي مواخذتهم بسيات
الامة الماضية كما لا تثابون بحسناتهم ليس في ظاهر الاية ما يدل على هذا القيد لكن مودى الكلام ذلك فان قوله تعالى في جانب
النفع لها ما كسبت ولكم ما كسبتم يدل على ان المراد الاثابة بجعل عوضه فجعله مقيسا عليه ثم قال في جانب الضرر ولا تسالون عما
كانوا يعملون فانه قائم مقام ان يقال وعليها ما اكتسبت وعليكم ما اكتسبتم لكن عدل عنه للمبالغة **وقالوا كونوا هودا**
او نصارى الضمير الغائب الظاهر ان يقال ضمير الغائب وهو الواو في قالوا وانما قيد الضمير بالغائب لان ضمير الخطاب في كونوا للمسلمين لاهل الكتاب يريد
ان الاية من قبيل اللف والنشر حيث ذكر فيها متعدد على الاجمال لان ضمير قالوا عبارة عن اهل الكتاب اليهود والنصارى الا انهما ذكرا على الاجمال
حيث عبر عنهما بضمير الجمع ثم ذكر مقالة كل واحد من هذين الفريقين من غير ان يعين ان كل مقالة لمن هي ولما ورد ان يقال كيف تقول انه ذكر
مقالة كل احد من غير ان يعين صاحب كل مقالة وكلمة او انما تدل على ان المذكور احدى المقالتين اجاب بقوله واو للتنويع وان مقالة المجموع
ليس احد هذين الوصفين جميعا بل احد او احدهما من غير تعيين ومقالتهم احد هذين القولين وان كانت مقالة كل فريق متعينة في نفسها الا
ان المقالتين لما اسندتا للمجموع بجملتهما واخل بينهما او التنويع لامتناع اسناد المعين الى المجموع ولهذا قال او المعنى
مقالتهم احد هذين القولين فبينه لف بين قولي الفرقة اعتمادا على فهم السامع قالت اليهود كونوا هودا اذ لا يجوز ان يكون مجموع هذا
النوع قول كل واحد من الفريقين وقالت النصارى كونوا نصارى للعلم بان كل فريق لا يقول في حق صاحبه انه مهتد **تهتدوا**
جواب الامر اعلم ان كل واحد منهما لما دعا المؤمنين الى دينه وامر باتباع ملته وعلق الاهتداء عليه من غير ان يقيم دليلا على ذلك
امر الله تعالى رسوله ان يجيبهم جوابا الزاميا حيث قال **قل بل ملة ابراهيم** اي بل نكون ملة ابراهيم اي اهل ملته او بل نتبع ملة ابراهيم
يريد ان لفظ ملة لا بد له من عامل مضمر ينصبه وهو اما لفظ نكون او نتبع لدلالة قوله كونوا على كل واحد منهما اما على الاول فظاهر
واما على الثاني فلان كونوا معناه اتبعوا اليهودية او النصرانية الا انه على تقدير نكون لا بد من تقدير المضاف ايضا كما في
قوله تعالى واسئل القرية وقرئ بالرفع اي ملة ملتنا او عكسه او نحن ملته بمعنى نحن اهل ملته اي على تقدير رفع لفظ
ملة جاز ان يكون مبتداء محذوف الخبر وجاز ان يكون خبرا لمحذوف المبتداء او مع تقدير المضاف ولما زعم اليهود
والنصارى ان اليهودية والنصرانية هي ملة ابراهيم بعينها ونحن لا نخالفه في ملته وصف الله تعالى ابراهيم بقوله

حنيفا اي مائلا عن الباطل الى الحق فهذا الجواب كما هو تخييب لهم فيما طمعوه من المؤمنين تكذيب لهم ايضا في ادعائهم اتباع ابراهيم وهم
مشركون حال من المضاف وهو الملة ولم يقل حنيفة مع ان فعيلا اذا كان بمعنى الفاعل يفرق المذكر والمؤنث بالتاء لانه من قبيل ان
رحمة الله قريب من المحسنين اي لتبعد الفصل بمعنى الفاعل بالفعيل بمعنى المفعول والمضاف اليه وهو ابراهيم انتصاب الحال من المضاف اليه
قليل لان عامل الحال هو العامل في صاحبها ولا يصح ان يعمل المضاف في مثل هذا في الحال فلذلك اشترط في صحة انتصاب الحال عنه ان يكون المضاف
جزء متصلا بالمضاف اليه كما في قولك رايت وجه هند قائمة والمص مثل بقوله كقوله ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا فان اخوانا
حال من الضمير المجرور في صدورهم وجاز ذلك لان المضاف وهو الصدور جزء المضاف اليه وتعلق نزع الغل من صدورهم يستلزم تعلقه
بهم فكانه كان يقال ونزعنا ما فيهم من غل فيكون اخوانا حالا من المفعول لان المجرور بالحرف من المفاعيل **وما كان من المشركين** الظاهر
انه عطف على الحال اعني حنيفا ويحتمل ان يكون اعتراضا واقعا في اخر الكلام لرفع ايهام خلاف المقصود فان الحنيف اسم لمن دان بدين ابراهيم
واتبعه فيما اتى به من الشرائع من حج البيت والختان وغيرهما وكانت العرب تدين بهذه الاشياء ثم كانت تشرك فكان لو اوهم انه يتوهم
ان الحنيفية لا تنافي الاشراك فلدفع ذلك اتى بهذه الجملة المعترضة تعريض باهل الكتاب وغيرهم فانهم يدعون اتباعه وهم مشركون
اما اشراك اليهود فلقولهم عزير ابن الله والتشبيه واما اشراك النصارى فلقولهم المسيح ابن الله والتثليث واما اشراك المشركين
فظاهر واعلم ان الله تعالى لما حكى عن اهل الكتاب انهم قالوا كونوا هودا او نصارى ذكر في مقابلته لرسوله عليه الصلوة والسلام قل بل
ملة ابراهيم ثم ذكر امره لامته بقوله **قولوا امنا بالله** قدم الايمان بالله لكونه متقدما على الايمان بالشرائع فان من لم يعرف الله تعالى استحال
منه ان يؤمن بنبي او كتاب وترك العاطف لانه بمنزلة البيان والتاكيد لقوله قل بل ملة ابراهيم او البدل منه لانه بمعنى قولوا
الخطاب للمؤمنين لقوله فان امنوا بمثل ما امنتم به رد على صاحب الكشاف حيث جوز كون الخطاب للكافرين وغفل عن خطاب
قوله تعالى فان امنوا بمثل ما امنتم به وايضا يرد عليه ان قوله وما انزل الينا لا يناسب كون الخطاب للكافرين وان وجهه الشراح بانه
وارد على عبارة الامر وهو لا ينافي ان يحكى الله تعالى عنهم دون المامور كانهم امروا بان يقولوا هذا المعنى على وجه يليق بهم وهو ان يقولوا وما انزل
اليكم ايها المؤمنون او يراد الاشارة الى انهم كانهم لكونهم امة الدعوة قد انزل اليهم ايضا **وما انزل الينا** القران بالجر على انه بيان
لما انزل قدم ذكره اي قدم ذكر الايمان بالقران مع كونه متاخرا عن كل ما انزل على الرسل السابقين لانه اول بالاضافة الينا فيحسن
تقديم ذكره بالاضافة الينا او سبب للايمان بغيره وانزال القران الى نبينا عم انزال الينا لان حكم المنزل يلزم الكل ولذلك
جعل الصحف المنزلة الى ابراهيم عم منزلة الى اولاده وحفدته كما سنبينه **وما انزل الى ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط**

الصحف هو ايضا مجرور لانه بيان لما انزل وهي وان نزلت الى ابراهيم يريد تاويل نسبة الانزال الى اسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط مع
ان الصحف انزلت الى ابراهيم وحده. حاصله انه لما كان المراد بانزالها تعبد الجميع بما فيها كانت كانها انزلت اليهم جميعا كالقرآن
فان المقصود من انزاله لما كان تعبد جميع المكلفين بالعمل بما فيه كان انزاله الينا بمنزلة انزاله الينا لكنهم لما كانوا متعبدين على لفظ
اسم المفعول من تعبد تعبدا اي اتخذه عبدا بتفصيلها داخلين تحت احكامها اي تجب عليهم تفاصيل احكام صحف ابراهيم
ولا يجب عليهم تفاصيل احكام الكتب المنزلة على من قبل ابراهيم وانما يجب عليهم ان يؤمنوا بها على سبيل الاجمال فهي ايضا
منزلة اليهم ظاهر هذا التركيب لا يخلو عن اختلال لخلو المبتدا الذي هو عن الخبر ولما عن الجواب فلو حذف قوله واي قوله وهي لكان هو الصحيح
كان القرآن منزلا الينا كما عرفت آنفا والاسباط جمع سبط وهو الحافد وهو ولد الولد ولذلك يقال للحسن والحسين رضي
الله عنهما سبطا رسول الله صلى الله عليه وسلم يريد به اي بلفظ الاسباط حفدة يعقوب فيخرج عنه اولاده فانه كان له اثنى عشر
ابنا وولد لكل منهم امة من الناس فيقال لتلك الامم اسباط روي عن الزجاج انه قال الاسباط في اولاد اسحق بمنزلة القبايل
في اولاد اسمعيل فولد كل واحد من ولد يعقوب سبط وولد كل واحد من ولد اسمعيل قبيلة وانما سموا بهذين الاسمين ليفرق
بين ولد اسمعيل واسحق ثم ظاهر الآية يدل على ان الاسباط كانوا انبياء لافرادهم بالذكر في الانزال قال الامام الواحدي
وكان في الاسباط انبياء وقال عمر ابن الاعرابي السبط في كلام العرب خاصة الاولاد وفي التيسير الاسباط في قول ابن
عباس اولاد يعقوب وفي معالم التنزيل وهي اي الاسباط بنو يعقوب من صلبه صاروا كلهم انبياء ولذلك قال المص او ابناء
اي الصلبية وذراريهم وسموا اسباطا فانهم حفدة ابراهيم واسحق لانهم اولاد اولادهما **وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى**
ولم يعد الموصول مع عيسى لان اكثر احكامه ما في التورية التورية والانجيل لف ونشر مرتب افردهما اي التورية والانجيل
المرادين بما اوتي موسى وعيسى فيه اشارة الى جواب ما يقال من ان موسى وعيسى عليهما السلام من الاسباط فيكون التورية و
الانجيل داخلين فيما انزل الى الاسباط فالوجه في افرادها بالذكر وتخصيصهما بحكم ابلغ من الانزال وهو الايتاء
المعبر فيه الوصول فانه ابلغ من الانزال الذي هو مجرد نقل الشيء من علو الى اسفل فقال المص في الجواب انه تم افردها
بالذكر بحكم ابلغ لان امرهما اي التورية والانجيل بالاضافة الى موسى وعيسى مغاير لما سبق اي لما انزل الى الاسباط
بالنسبة اليهم فان ما انزل اليهم انما هو صحف منزلة الى ابراهيم بالذات فان الاسباط كلفوا باتباع ما في تلك الصحف
من الاحكام ودعوة الناس الى العمل بما فيها من غير ان ينسخ شيء من احكامها بخلاف التورية والانجيل فانهما كتابات

مستقلات بالشريعة ناسخان لبعض احكام الصحف السابقة فلذلك افردا بالذكر وخصا بحكم الايتاء والنزاع اي ولان النزاع
بين امة محمد واليهود والنصارى وقع فيهما فان اليهود قالوا نؤمن بما انزل الينا كتاب الله وهو التورية ونكفر بما عداه والنصارى
قالوا نؤمن بالانجيل ونكفر بما سواه وامر المؤمنون بان يؤمنوا بهما **وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ** جملة المذكورين منهم وغير المذكورين
فان الكل مما يجب الايمان به **مِن رَّبِّهِمْ** منزلا عليهم من ربهم اشارة الى ان الظرف مستقر حال من العايد المحذوف
تقديره وما اوتيه النبيون منزلا عليهم من ربهم قال ابو البقاء ضمير من ربهم يعود الى النبيين خاصة فيتعلق
باوتي الثاني وقيل يعود الى موسى وعيسى ايضا فيكون ما اوتي الثاني تكرارا وموضع من نصب على انها لابتداء
غاية الايتاء فيكون ظرفا لغوا **لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ** اي لا نفرق بينهم في الايمان كاليهود فنؤمن بالنصب اي بان
نؤمن ببعض ونكفر ببعض وكيف نفعل ذلك والدليل الذي اوجب علينا ان نؤمن ببعض الانبياء وهو تصديق الله تعالى اياه
بخلق المعجزات على يده يوجب الايمان بالباقين واحد بالكسر على الحكاية لوقوعه في سياق النفي عام فساغ ان يضاف
اليه بين قال التفتازاني ليس كونه في معنى الجماعة من جهة كونه نكرة في سياق النفي على ما سبق الى كثير من الاوهام لانه يكي
انه لا يستقيم ان يقال لا نفرق بين رسول من الرسل الا بتقدير المعطوف اي بين رسول ورسول وقال بل كونه بمعنى الجماعة انما
هو لكونه اسما موضوعا لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه المفرد والمثنى والمجموع والمذكر والمؤنث ويشترط ان يكون استعماله
مع كلمة كل او في كلام غير موجب نص على ذلك ابو علي وغيره من ائمة العربية وهذا غير الاحد الذي هو اول العدد في قل
هو الله احد اوحد لما كان المشتاق بين من البينونة المقتضية للتعدد واضيف هو اليه احد وليس في
اصل وضعه معنى التعدد لانه من الوحدة المنافية للكثرة والتعدد اشار الى انه ليس هنا على اصل وضعه
بل على اعتبار استعماله فان له استعمالين احدهما كونه مع كلمة كل والآخر وقوعه في كلام غير موجب ففي الاستعمال
الثاني يكون في معنى الجمع كما صرح به في آخر السورة حيث قال في تفسير قوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله واحد في معنى
الجمع لوقوعه في سياق النفي كقوله تعالى وما منكم من احد عنه حاجزين ولذلك دخل عليه بين فليس معنى كلامه انه لو وقعه
في سياق النفي يفيد العموم فلا يرد اعتراض التفتازاني **وَنَحْنُ لَهُ** اي لله تعالى **مُسْلِمُونَ** مذعنون اي منقادون
مخلصون في الطاعة **فَإِنْ آمَنُوا** اي اليهود والنصارى **بِمِثْلِ مَا آمَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوا** لما امر الله تعالى ان يجاب
اهل الكتاب بان يقال لهم بل نتبع ملة ابراهيم ثم بين ان طريق اتباع ملته هو الايمان بالله وحده وبجميع الكتب

المنزلة من عنده وبجميع انبيائه وان ذلك الايمان لا يكتفى في اتباعه بل لا بد معه من الاسلام لله تع اي الانقياد والاخلاص اخبر الله تعالى
جواب لما
انهم اي اهل الكتاب ان وافقوكم في اتباع ملة ابراهيم على الوجه المذكور فقد اهتدوا وان خالفوكم فما هم الا في شقاق الحق الآن في قوله تع بمثل
ما آمنتم به اشكال وهو ان الذي آمن به المؤمنون ليس له مثل اشار المص لحل الاشكال بوجوه اربعة الاول ما ذكره بقوله من باب التعجيز
والتبكيت اي الزام الخصم والجائه الى الاعتراف بالحق بارخاء عنانه كقوله تع فاتوا بسورة من مثله فالمراد بالمثل ههنا الحق فيه مثل ما آمن به المؤمنون
على سبيل الفرض حيث علق اهتداءهم على ايمانهم بذلك بكلمة ان الموذنة لكون مدخولها مشكوكا مفروض الوقوع والمعنى انهم ان حصلوا
دينا آخر مماثلا لدينكم في الصحة والهداية الى المقصد فقد اهتدوا ولكن تحصيل دين مماثل لدين الاسلام مستحيل اذ لا مثل لما آمن به المسلمون
اذ ليس كمثله شيء ولا دين كدين الاسلام فان الدين عند الله الاسلام لا غير فيستحيل اهتداؤهم بغير دين الاسلام فهذا تعجيز وتبكيت لهم فعلى
هذا الوجه يكون قوله تع آمنوا متعديا والباء في بمثل للتعدية والثاني ما ذكره بقوله وقيل الباء للآلة اي للاستعانة دون التعدية اي لا
يكون الباء صلة آمنوا بان ينزل منزلة اللازم ويكون آمنوا بمعنى اوجدوا الايمان الشرعي ودخلوا فيه بناء على كون المؤمن به معلوما
مما سبق والمعنى وان تحروا الايمان بطريق اي باستعانة طريق يهدي الى الحق مثل طريقكم قولا واعتقادا وعلى الوجهين ما موصولة عبارة عن الذي
او الشهادة فانه وان كان امرا واحدا لكن له طرق متعددة فان وحدة المقصد لا تنافي تعدد الطريق فان طريق النظر والاستدلال يشتمل على الطرق
الكثيرة وطريق التصفية والمجاهدة يكون بالوجوه المختلفة بحسب اختلاف البادي واحوال الثالث ما ذكره بقوله او مزيدة اي الباء
زائدة للتاكيد كقوله جزاء سيئة بمثلها وما مصدرية وان ضمير به لله تع ويجوز ان يكون للمجموع ما ذكر في قوله قولوا آمنا بالله الخ بتاويل
المذكور والمعنى وان آمنوا بالله ايمانا مثل ايمانكم اشار بما ذكره من تصوير المعنى الى ان مفعول آمنوا مقدر دل عليه قوله تع قولوا آمنا
بالله ويجوز ان يكون ذكر بالله بطريق الاكتفاء عن ذكر ما عطف عليه وان مثل نعت لمصدر محذوف وان الباء صلة آمنتم و
ان الباء الرابع ما ذكره بقوله او المثل مقحم وما موصولة كما في قوله وشهد شاهد من بني اسرائيل على مثله اي عليه كون المثل مقحما
في هذه الآية على تقدير كون الضمير راجعا الى كونه من عند الله واما على تقدير كونه راجعا الى كون القرآن فلا كما يجيء في سورة
الاحقاف ويشهد له قراءة من قرأ وهو ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم بما آمنتم به او بالذي آمنتم به وهذه قراءة ابي
وان تولوا فانما هم في شقاق خبر للفظ هم وجعل الشقاق ظرفا لهم وهم مظروفون له مبالغة في الاخبار باستيلائه
عليهم فانه ابلغ من ان يقال هم مشاقون اي ان اعرضوا عن الايمان هذا على تقدير كونه مرتبطا بقوله فان آمنوا وعلى ان
الباء في بمثل صلة آمنوا او عما يقولون لهم فما هم الا في شقاق الحق هذا على تقدير كونه مرتبطا بقوله قولوا آمنا بالله الخ

كما ان قوله فان آمنوا مرتبط به ايضا من حيث انه خلاصته فان تنكروا في حقيقة ما يقولون لهم وقبلوه وهي المناداة اي المعاندة
والمخالفة وليسوا من طلب الحق في شيء فان كل واحد من المتخالفين في شق غير شق الآخر بيان لوجه تسمية المخالفة بالشقاق
منه اشار الى ان المفعول الثاني في الآية هو المضاف المقدر منه
فسيكفيكهم الله الضميران مفعولان يقال كفاه مؤنته اي يكفيك يا محمد شر اليهود والنصارى وقد كفي باجلاء النضير
وقتل قريظة وضرب الجزية على اليهود والنصارى ومعنى السين ان كان كاين لا محالة وان تأخر الى حين والظاهر
ان الفاء فصيحة قال المحشي والتقدير اذا كانوا في شقاق فسيكفيكهم الله اقول قد تقدم مرارا ان
الفاء الفصيحة انما تكون في موضع يكون المعطوف عليه مقدرا بطريق السببية وما قرره المحشي يقتضي ان تكون الفاء جزائية
وقد صرح بكونها فصيحة تسلية وتسكين للمؤمنين ووعد لهم بالحفظ والنصرة على من ناواهم اقول كون كاف
الخطاب في الفعل المذكور بالافراد يقتضي ان يكون التسلية والتسكين لرسول الله صلى الله عليه وسلم اولا وبالذات
وهو السميع العليم اما من تمام الوعد بمعنى انه يسمع اقوالكم ويعلم اخلاصكم اقول كون كاف الخطاب
بالافراد يقتضي ان يكون المعنى يسمع قولك ويعلم اخلاصك وهو مجازيكم اقول الا انسب بالسوق ان
يقال وهو مجازيهم لكن لا محالة فيكون اعتراضا واقعا في موضع التعليل او وعيد للمعرضين بمعنى انه يسمع ما يبدون
ويعلم ما يخفون وهو معاقبهم عليه فيجوز ان يكون عطفا على قوله فسيكفيكهم الله عطف احد المتقابلين على الآخر
وفي تفسير الكواشي جمع بين الوعد والوعيد حيث قال وهو السميع لاقوالهم ولدعائك العليم بافعالهم وبما دلت
اقول لا نزاع في عموم سمع الله وعلمه لكن تعميم فعل السمع والعلم باعتبار التعلق بالمفعولين في كلاله واحد
لم يسمع من اهل العربية صبغة الله الصبغ بالكسر ما يلون به الثوب وينفذ باطنه وبالفتح مصدر والصبغة
فعلة للنوع كالجلسة وهي الحالة التي تقع عليها الصبغ ولها صفتان الاولى انه حلية لما قامت به وزينة له والثانية
انها تزيل صدها وتظهر في ظاهر ما قامت به وتدخل في باطنه سارية في اعماقه فبالنظر الى الصفة الاولى جاز ان يستعار
لامرين احدهما الفطرة السليمة وهي قابلية الايمان وسائر الكمالات كما قال اي صبغنا الله صبغته هذا مبني على ما
اختاره من كونها مفعولا مطلقا كما سيصرح به وهي اي الصبغة باعتبار المراد فطرة الله التي فطر الناس عليها فانها
اي فطرة الله حلية الانسان بها يمتاز عن سائر انواع الحيوان كما ان الصبغة حلية المصبوغ من الثوب وغيره والثاني
الطريقة القويمة وهي دين الاسلام والشريعة الجامعة بين العقائد الصحيحة والاعمال الصالحة كما قال او هدانا هدايته

وفي بعض النسخ محجته والمعنى واحد

عطف على قوله اي صبغنا الله صبغته وارشدنا حجته عطف تفسيري فان الحجة المستقيمة ايضا طلية الانسان بها بتمايز اهل الايمان عن اصحاب الجحيم والنيران كان الصبغة حلية المصبوغ ولاشتراك الجامع بين هذين الامرين لم يتعرض له في الثاني وبالنظر الى الصفة الثانية جاز ان يستعار للايمان وتطهيره كما قال او طهر قلوبنا بالايمان تطهيره الضمير راجع الى الله والاضافة للتشريف وسماه الظاهر ان الضمير الى كل واحد على سبيل البدل والى الكل باعتبار المذكور صبغة لانه ظهر اثره عليهم ظهور الصبغ على المصبوغ هذا بالنظر الى الفطرة السليمة والطريقة القويمة وتداخل في قلوبهم تداخل الصبغ الثوب هذا بالنظر الى تطهير الايمان كما مر ايضا فالاستعارة في الصور الثلث بالنسبة الى الصبغة اصلية والى صبغنا الله تبعية والقرينة هي الاضافة الى الله هذا وجه اول للتسمية او للمشاكلة عطف على قوله لانه ظهر اثره وهي اي المشاكلة تعبير عن الشي بلفظ غيره لوقوعه في صحبته بطريق المقال مثل تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك او الحال كما في هذا المقام ومن يجتمعان كما اذا رايت رجلا يغرس الاشجار وقلت له اغرس كما يغرس فلان مشيرا الى رجل يباشر الافعال الجميلة الثمرة له المدح في العاجل والثواب في الآجل وكون التسمية من قبيل المشاكلة يؤذن كون الكلام مع النصارى فقط وقيل اختصاص الغمس في المعمودية بالنصارى لا ينافي صحة اعتبار المشاكلة في قول المؤمنين للفريقين ردا عليهما اذ يكفي في صحة ذكر تطهير الله صبغته وقوع الصبغ فيما بين الفريقين في الجملة واعتبار المشاكلة لما احتاج الى هذا التوجيه والتكلف كان ضعيفا ولهذا اخره عن اعتبار الاستعارة وقال فيما بيانها ان النصارى كانوا يغمسون اولادهم في ماء اصفر يسمونه المعمودية وهي اسم ماء غسل به عيسى عليه السلام فمزجوه بماء آخر فكلما استعملوه جعلوا مكانه ماء آخر ويقولون هو تطهير لهم وبه تحق تثبت نصرانيتهم وهو وجه ثان للتسمية فامر المؤمنون بان يقولوا صبغنا صبغته باحد المعاني الثلثة المذكورة قال صاحب الكشاف فامر المسلمون بان يقولوا لهم قولوا آمنا وصبغنا الله بالايمان صبغة لا مثل صبغتنا وطهرنا به تطهيرا لا مثل تطهيرنا او يقول المسلمون صبغنا الله بالايمان صبغته ولم نصبغ صبغتكم ولما كان ان التاويل الاول مع انه تكلف محض مبنيا على ما جوزه سابقا من كون خطاب قولوا للكافرين وكان المص زيفه فيما سبق كما تريانه لم يلتفت اليه ونصبها اي نصب صبغة الله على انه المذكور باعتبار الخبر مصدر مؤكد لقوله آمنا فيكون مؤكدا لنفسه لان قوله آمنا بالله الى آخر الآية دال على ما يدل عليه صبغة الله بفعله المقدر فلهذا يجب حذف عامله وهو صبغنا اعلم ان الظاهر من عبارة

المص سابقا ولاحتمال انتصابها بفعله المقدر وعبارة الكشاف تقتضي ان يكون انتصابها بقوله آمنا حيث قال صبغة الله مصدر مؤكد منتصب عن قوله آمنا وما ذكره المص موافق لما ذهب اليه جمهور النحاة وما ذكره صاحب الكشاف مبني على قول الرضي حيث قال في شرح الكافية ولا يمتنع في كل ما هو تاكيد لنفسه من المصادر ان يقال الجملة المتقدمة عاملة فيه لنيابتها عن الافعال الناصبة له وتاديتها معناها وقد يوجه كلام صاحب الكشاف بان يقال قوله عن قوله آمنا متعلق بقوله مؤكد ومعنى قوله منتصب منصوب بفعله فيرجع الى ما ذكره المص فتامل وقيل نصب على الاغراء اي الزموه قال ابو حيان نصبها على الاغراء يابى عنه قوله ونحن له عابدون لانه خبر والاغراء امر وقيل على البدل من ملة ابراهيم ورد هذا ايضا وكلاهما مردودان عند صاحب الكشاف وسيجي جواب المص على ضعف فلا يرجح العطف

وستسمع التفضيل **ومن احسن من الله صبغة** كلمة من في محل الرفع بالابتداء واحسن خبره وصبغة نصب على التمييز لا صبغة احسن من صبغته يشير الى ان كلمة من استفهامية والاستفهام للانكار فيفيد
لانه يطهر الايمان عن اوساخ الكفر
معنى النفي المستغرق وتقديم الجار والمجرور على صبغة لئلا يتوهم كونهما صفة لها **ونحن له عابدون** تعريض بهم اي لا نشرك به كشرككم هذا المعنى مستفاد من تقديم له المعمول فانه يفيد الحصر لان المعنى له عابدون دون غيره وهو عطف على آمنا اي هذه الجملة معطوفة على تلك الجملة وذلك يقتضي كون قوله ونحن له عابدون معطوفا على آمنا يقتضي دخول قوله قوله صبغة الله اي يقتضي ان يكون صبغة الله ايضا داخلة في مفعول قولوا بان يكون مصدرا مؤكدا لقوله آمنا فلا يصح نصبها على الاغراء ولا البدل ويتوجه اعتراض صاحب الكشاف على من جوزهما بان في كل منهما فصلا بين المعطوف والمعطوف عليه اعني جملتي آمنا ونحن له عابدون بالاجنبي الذي لا يتعلق بما تعلق به الجملتان اذ لم يدخل الاغراء ولا البدل في حيز قولوا لان جملة الاغراء كلام مستقل وبمنزلة البيان والتاكيد لقوله قولوا والبدل داخل في حيز عامل المبدل منه وهو ملة ابراهيم وعلى التقديرين يكون اجنبيا عما تعلق به المتعاطفان فتخللها بينهما فك لنظم الكلام واخراج له عن الالتيام مع ان في البدل الرشيا آخر وهو الفصل بين البدل والمبدل منه بما لا يتعلق بهما دله وهو قوله قولوا آمنا ولمن نصبها على الاغراء او البدل جواب عن اعتراض صاحب الكشاف بان من نصبها على الاغراء او البدل لم يجعله عطفا على آمنا بل له ان يضمر قولوا معطوفا على الزموا في صورة الاغراء والتقدير الزموا صبغة الله وقولوا نحن له عابدون او اتبعوا ملة ابراهيم اي ومعطوفا على اتبعوا في صورة البدل

والتقدير اتبعوا ملة ابراهيم اي صبغة الله وقوله ونحن له عابدون فلا يلزم شيء من المحذورين فان قيل تقدير بل ملة ابراهيم لم يكن
اتبعوا ملته بل نكون ملته او نتبع ملته كما سبق قلنا هذا التقدير بالنظر الى مآل المعنى وحاصله فان محصل قوله نتبع ملة
ابراهيم اتبعوا ملة بلا مرية على ان محكية لا يجب ان يطابق محكاه وقوله آمنا بدل من اتبعوا جواب عما ذكر في الاعتراض اذ في
الابدال شيئا آخر وهو الفصل بين البدل والمبدل منه الخ فاذا كان بدلا لا يكون الفصل بالاجنبي حتى لا يلزم رعاية لقوله و
وهو كونه بدلا من المعطوف عليه مكانه
لمن نصبها انه يفضي الى فك النظم وسوء الترتيب كما زعم صاحب الكشاف وقد اجاب عنه صاحب الكشف وبعد عنوه بانه لا
لا ارتكاب الاضمار بلا دليل مع ظهور الوجه الصحيح قال المحشي اوان الدليل على الاضمار السباق والسياق فلانه لا
نظير في هذه الجملة مقول قول المومنين الاولى قوله سابقا ونحن له مسلمون فانه من مقول قولوا وكذا التاكيد وكذا هنا
ونحن له مخلصون فانه من مقول قولوا ان تقدير القول في القرآن اكثر من ان يحصى وهذا القدر يكفي في تصحيح كلام صدر
اي صبغة الله
عناية الوهبية فان قيل في الوجه المختار ايضا فصل بين المعطوف والمعطوف عليه وبين المؤكد والتاكيد بالاجنبي
وهو ان يكون ونحن له عابدون عطفا على آمنا ... الى الفعل المؤكد
لان قوله فان آمنوا وقوله فسيكفيكهم الله لا يتخلل شيء منهما في حيز قولوا قلنا ما ذكر من الفاصل وان لم يتعلق بقولوا
لفظا تعلق به معنى فلا فك للنظم اوجب ما ذكره المحشي وان يوهم دفع ما ذكره صاحب الكشف لكن لا يدفع اصل المحذور
بوجه قوي لان ما ذكره المص في دفع اعتراض صاحب الكشاف ارتكاب تكلف بعيد جدا اذ يلزم على التقديرين ان يكون
المعطوف والمعطوف عليه محذوفين معا وعطف المحذوف على المحذوف غير معهود في كلام العرب وكذا ان المعطوف
والمعطوف عليه جملتان مستقلتان قل أتحاجوننا المحاجة المجادلة لاظهار الحجة اي قل يا محمد لاهل الكتاب على
سبيل التوبيخ والانكار اتجادلوننا في الله في شأنه واصطفائه اي اختياره نبيا من العرب فان قيل كلام الله
عام ومطلق فلم خصصه وقيده بما ذكره قلنا الدليل يدل على هذا وهو قوله وما انزل الينا سابقا وقوله ومن اظلم
ممن كتم تعريضا بكتمانهم شهادة الله بنبوة محمد عليه الصلوة والسلام لا اتحاد وتكرير يا اهل الكتاب
روي ان اهل الكتاب اي يهود المدينة ونصارى نجران قالوا الانبياء كلهم منا اي من بني اسرائيل من نسل
اسحق فلو كنت نبيا لكنت منا لا من العرب اي نسل اسمعيل فنزلت وهو ربنا وربكم الجملة الاسمية في
محل النصب على الحال والعامل تحاجوننا لا اختصاص له بقوم دون قوم يصيب برحمته من يشاء
من عباده ولنا اعمالنا ولكم اعمالكم جعلنا ما في محل النصب على الحال ايضا عطفا على الحال الاولى فلا يبعد ان يكونا

اي ربنا باعمالنا كانه الزمهم على كل مذهب ينتحونه اي يعتمدون عليه افحاما واسكاتا وتبكيتا وغلبة والزاما
فان كرامة النبوة تفضيل لكون الاية الزاما لهم انما تفضل من الله على من يشاء والكل فيه سواء هذا المعنى مستفاد
من قوله وهو ربنا وربكم واما افاضة حق على المستعدين لها بالمواظبة على الطاعة والتحلي بالاخلاص و
كما ان لكم اعمالا ربما يعتبرها الله في اعطائها فلنا ايضا اعمال هذا المعنى هو المدلول عليه بقوله ولنا اعمالنا
ولكم اعمالكم اي فلا رجحان لكم علينا بحسب الاستعداد ونحن له مخلصون عطف على الاحوال المتقدمة فيه بيان
ان الرجحان في جانبنا لا في جانب اهل الكتاب ولهذا قال موحدون نخلصه بالايمان والطاعة دونكم الحصر
مستفاد من تقديم له على العامل كما مر مثله ونظيره وقد روعي في الفواصل اسلوب الترقي ذكر اولا الالزام و ثانيا
الاخلاص أم يقولون ان ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط كانوا هودا او نصارى
ام منقطعة بمعنى بل والهمزة للانكار اي لانكار هذا القول عليهم يعني ان ام على قراءة يقولون
بياء الغيبة لا يكون الا منقطعة لما فيه من الاضراب عن الخطاب في اتحاجوننا والمعنى كيف يقولون في حق
الانبياء الذين بعثوا قبل نزول التورية والانجيل انهم كانوا هودا او نصارى وعلى قراءة ابن عامر
وحمزة والكسائي بالتاء فيحتمل ام ان تكون متصلة معادلة للهمزة في اتحاجوننا بمعنى اي الامرين
تأتون والمراد بالاستفهام عنهما انكارهما معا بمعنى ان كلا من الامرين منكر ينبغي ان لا يقع والا فالعلم حاصل
بثبوت الامرين وان يكون منقطعة بمعنى بل اتقولون والهمزة للانكار بالمعنى المذكور المحاجة بالنصب
او ادعاء اليهودية عطف عليها والنصرانية عطف على اليهودية على الانبياء وهذا ابلغ لدلالته على ان
كل واحد من الامرين منكر فكيف وقد اجتمعا ولما انكر الله تع عليهم بقوله ام يقولون الاية امر رسوله صلى الله
عليه السلام ان يقول مستفهما منكرا ردا عليهم بقوله قل يا محمد أأنتم مبتداء اعلم خبره ام الله
مبتداء ايضا خبره محذوف دل عليه خبر انتم وقد نفى الامرين عن ابراهيم الجملة حال من فاعل اعلم
المقدر بعد قوله ام الله ويجوز ان يكون حالا من فاعل اعلم المذكور والاستفهام في أأنتم اعلم للانكار
وفي ام الله للتقرير اي لستم اعلم بحال ابراهيم في باب التدين بل الله اعلم بذلك وقد نفى تعالى عنه اليهودية
والنصرانية بقوله ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما واحتج عطف على قوله نفى

عليه اي على انشائهما بقوله وما انزلت التورية والانجيل الا من بعده. وجه الاحتجاج به عليه ان اليهودية والنصرانية انما حدثتا بعد نزولهما ومن المحال ان يتقدى المتقدم بالدين الحادث بعده. وهؤلاء المعطوفون اعني اسمعيل واسحق ويعقوب و

الاسباط عليه اي على ابراهيم اتباعه في الدين وفاقا فدينهم دينه لا غيره ثم زادهم توبيخا وتجهيلا بقوله **ومن اظلم**

علة لزادهم توبيخا

الاستفهام بمعنى النفي **ممن كتم شهادة** كائنة **عنده** واصلة **من الله** فان كتمان شهادة الله ادخل في الذم

من كتمانهم شهادة انفسهم لان الاول كتمان مع التكذيب يعني شهادة الله لابراهيم بالحنيفية والبراءة من اليهودية

والنصرانية يشير الى ان الظرفين اعني عنده ومن الله كلاهما صفة للشهادة اي شهادة كائنة واصلة من الله معلومة

لمن كتم والمعنى لا احد اظلم من اهل الكتاب لانهم كتموا يعني اهل الكتاب قد علموا بشهادة حصلت عندهم صادرة

من الله تعالى بان ابراهيم وبنيه كانوا حنفاء مسلمين بان اخبرهم الله تعالى بذلك في كتابهم ثم انهم كتموا على التحقيق

هذه الشهادة فانهم اجترؤا على تكذيب الله تعالى فيما اخبر به اوما عطف على قوله اهل الكتاب اي والمعنى لا احد

اظلم منا اي من المسلمين لو كتمنا هذه الشهادة اي شهادة الله له وبنيه على سبيل الفرض فالماضي في القول على اصله

وفيه اي في استعمال اللفظ في الثاني تعريض بكتمانهم شهادة الله لمحمد بالنبوة في كتبهم المنزلة على انبيائهم لا

اي بغير الشهادة المخصوصة بمحمد عليه السلام

وغيرها بالنصب عطفا على شهادة الله ومن في قوله من الله للابتداء لا ابتداء الغاية متعلق بمحذوف كما في قوله تعالى

براءة من الله فانه على تقدير واصلة من الله **وما الله بغافل عما تعملون** ما الاولى نافية والثانية موصولة

متناولة لجميع ما يكتسب بالجوارح والقوى ويدخل فيه كتمان شهادة الله وعيد لهم من حيث ان المعنى انه يجازيكم

على ذلك فالجملة من جملة مقول قل وقرئ بالياء فيكون ابتداء وعيد من الله تعالى **تلك امة قد خلت لها**

ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون هذه الآية نزلت بعينها كما مر ذكرها

بعد ان رد الله تعالى قول اليهود في ادعاء اليهودية على يعقوب عليه السلام ونزلت ثانيا ههنا ونزولها

ههنا اما للتكرير او لتغير المخاطبين او الامة ولهذا قال تكرير للمبالغة في التحذير والزجر عما استحكم في الطباع

من الافتخار بالآباء والاتكال عليهم قيل في التعليل فان قولهم ذلك لما تضمن الافتخار والاتكال المذكورين زجرهم

الله تعالى عن ذلك بقوله تعالى تلك امة قد خلت الآية فكانه قيل ان الامر سواء كان على ما قلتم اولم يكن فليس لكم ثواب

فعلهم ولا عليكم عقابه وليس رشدكم وفلاحكم الا في اتباع البرهان المؤدي الى الخلود في ثواب الجنان والتجنب

عن سلوك سبيل الضلال والتأبد في عذاب النيران ثم كررها ههنا تأكيدا لذلك الزجر والتحذير كالتكرير الواقع في قوله

تعالى كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون فان التكرير فيه لتأكيد الانذار اقول التكرير للتأكيد في هذه الآية

ليس كالتكرير فيما نحن فيه فان التكرير فيها بالتعقيب وما نحن فيه ليس كذلك وتأكيد الشيء بالذكر ثانيا بعد الكلمات

الكثيرة والجمل المتعددة غير معهود وقيل الخطاب فيما سبق لهم وفي الآية اي ههنا لنا تحذيرا عن الاقتداء بهم اقول

هذا اقرب من حيث المعنى لانه تعالى لما ذكر قبائح اقوالهم وافعالهم كان الموضع موضع التحذير عن الاقتداء بهم على ان التأسيس

اولى من التأكيد فلا وجه لقوله قيل بل هذا احرى بالاختيار والتقديم وقيل المراد بالامة في الاول الانبياء وفي الثاني

اسلاف اليهود والنصارى وجه ضعفه ظاهر اذ لم يجر ذكر اسلاف اليهود والنصارى **سيقول السفهاء**

من الناس الذين خفت احلامهم اي عقولهم اقول يشير الى ان اللام في السفهاء بمعنى الذين لان الصحيح من

مذهب النحاة ان اللام في اسم الفاعل والصفة المشبهة بمعنى الذي ويشير ايضا الى ان السفه كما يكون بحسب الخلقة

يكون بالاكتساب والاهمال في استعمال العقل والآلات حيث قال واستمهنوها اي جعلوا احلامهم

مهينة من المهنة بفتح الميم بمعنى الخدمة بالتقليد للآباء والرؤساء والاعراض عن النظر فيه بحث لانه

فسر السفه في قوله تعالى قالوا انؤمن كما آمن السفهاء بقوله السفه خفة وسخافة رأي يقتضيهما

نقصان العقل والظاهر من قوله ههنا الذين خفت احلامهم ان يفسر السفه بخفة العقل

يريد المنكرين لتغيير القبلة من المنافقين واليهود والمشركين اقول انما قدم المنافقين على اليهود واليهود على المشركين

ايذانا بان المقدم ادخل في الذم قال الحيشي قال صاحب الكشاف وهم اليهود لكراهتهم التوجه الى الكعبة وانهم لا يرون النسخ

وقيل المنافقون لحرصهم على الطعن والاستهزاء وقيل المشركون والمصنف لما نظر الى ان اللفظ عام ولا مخصص له اجراه على

عمومه وايضا يرد على صاحب الكشاف انه بعد ما خصصه كان عليه ان يخصصه بالمنافقين لقوله تعالى الا انهم

هم السفهاء ولكن لا يعلمون فانه في حقهم هذا ان صاحب الكشاف انما خصص السفهاء ههنا باليهود بناء على

الدليل الذي ذكره بقوله لكراهتهم التوجه الى الكعبة وانهم لا يرون النسخ ولا يلزمه ان يخصص

بالمنافقين بناء على ما قاله المحشي فان لفظ السفهاء الواقع في محل الوارد في حق المنافقين لا يقتضي

ان يخصص لفظ السفهاء الواقع في محل آخر بهم كما لا يخفى واقول يرد على قول المحشي

وجه ادخاله بالحق ... قال ... ابراهيم ... اهل الكتاب ... السفهاء سيقولون ... تغيير القبلة ...

والكلام مع الله ... المنافقين

ولكن لما نظر الى ان اللفظ عام ولا مخصص له اجراه على عمومه ان تجدد عموم اللفظ لا يقتضي اجراءه على عمومه

فاعل يرد منه

في مثل هذا الموضع بل لا بد من صدور الانكار لتغيير القبلة من كل الطوايف الثلث المذكورة وقد ثبت عند المص

وقوع الانكار منهم ولهذا عممه وفايدة تقديم الاخبار به يريد ان هذا القول سيقولونه السفهاء الى اخبار بقولهم

ذلك قبل ان يقولوه وان الاخبار تقدم على وقوعه وفايدته ذكر امران احدهما ماذكره بقوله توطين النفس

فان وصول المكروه دفعة اشد والعلم به قبل وقوعه ابعد من الاضطراب وقوعه والثاني ماذكره بقوله

يغرب به المثل في تهيئة الالة قبل الحاجة اليها

واعداد الجواب اذ قبل الرمي يراش السهم او وجه هذا الوجه يقتضي ان يعد النبي عليه السلام الجواب

اولى بالحلتوف

من عند نفسه والاولى ان يقول وتعليم الجواب لانه مع بعد الاخبار لقن الجواب بقوله قل لله المشرق

والمغرب **ما وليهم** الاستفهام للانكار وضمير المفعول للرسول والمؤمنين والجملة في محل النصب

ما مر فهم من الباب الثاني اذ لا حاجة الى الكثير **عن قبلتهم التي كانوا عليها** يعني بيت المقدس

والقبلة فعلة من المقابلة وهي في الاصل الحال التي عليها الانسان من الاستقبال كالجلسة

فصارت عرفا للمكان المتوجه نحوه للصلوة **قل لله المشرق والمغرب** لا يختص به مكان دون

مكان اشارة الى ان المراد بقوله تعالى لله المشرق والمغرب جميع الامكنة والمعنى ان الاماكن كلها

لله تعالى ملكا وتصرفا فلا يختص شيء من الامكنة بخاصية ذاتية تمنع اقامة غيره مقامه بل هو

اليه فلله تعالى ان يأمر اي وقت اراد بالتوجه الى اي جهة كانت على حسب الوهيته

ومشيته وانما العبودية واللايق بالمخلوق ان يتسارع امره اي امتثاله لا بخصوص

المكان وليس معنى قوله تعالى لله المشرق والمغرب لخصوصهما له تعالى حتى يرد ان جميع

الامكنة له تعالى فما وجه تخصيصهما بالذكر ولعل الوجه في التعبير

عن جميع الاماكن بالمشرق والمغرب لوقوع شروق الشمس وغروبها صيفا

وشتاء على اكثر الامكنة فاقيم الاكثر مقام الكل وهذا لان

التعبير شايع في السنة الناس والقرآن نازل على عاداتهم واستعمالاتهم ولما كان وجه طعن الطاعنين الاستفهام الانكاري

الانكاري بقولهم ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها اجيب بقوله **يهدي من يشاء الى صراط مستقيم** تتميما للجواب وهو اي الصراط المستقيم

ما يرتضيه الحكمة وتقتضيه المصلحة توجه استقامته اشتماله على الحكمة والمصلحة وانما لم يقل ما يوجبه الحكمة كما قال صاحب الكشاف

اذ لا وجوب على الله تعالى خلافا للمعتزلة من التوجه بيان ما الى بيت المقدس تارة والكعبة اخرى انما وجه الى بيت المقدس بمكة لئلا يتوهم الاتحاد

هذا على رواية ابن عباس وسيجيء تفصيله منه

مع اليهود وفي ايثار التوجه على التوجيه رد على صاحب الكشاف حيث قال وهو ما يوجبه الحكمة والمصلحة من توجيههم تارة الى بيت المقدس فان الظاهر

انه ضمير يوجه للصراط لكن بيانه بقوله من توجيههم يأبى هذا المعنى لان هداية الله تعالى لمن يشاء هدايته من اهل الارض ليست الى التوجيه

الذي هو فعل الله تعالى بل الى التوجه الذي هو فعلهم ولهذا قيل الضمير للهداية المدلول عليها بقوله يهدي قال المحشي يمكن توجيه التوجيه

والتذكير باعتبار الخبر وهو ما

بانه مصدر من المبني للمفعول بمعنى كونهم موجهين كما قيل في تفسير التعقيد بانه لا يكون الكلام ظاهر الدلالة على انه مصدر من المبني للمفعول

في يستقيم البيان اقول نعم بهذا التوجيه يستقيم البيان لكن بيان لا يقتضيه المقام وما اورده من النظر مقتضى المقام لان التعقيد

كان صفة الكلام والاحسن ان يجاب بان اطلاق الصراط المستقيم تجوزا يجوز على التوجيه كما ان اطلاقه على التوجه كذلك لان توجيه الله

عباده صراط مستقيم لا يضلون فيه الا ان اطلاقه على التوجه اظهر ولهذا عدل المص عن التوجيه الى التوجه وهذا الوجه اوجه كما لا يخفى

على اهل التوجيه **وكذلك** اشارة الى مفهوم الاية المتقدمة اقول فيه مسامحة لان الاشارة انما هي بجملة ذلك فقط لا بمجموع

الكاف ولفظ ذلك والاولى ان يقول ذلك اشارة الى مفهوم الاية المتقدمة والكاف بمعنى المثل فسر صاحب الكشاف بقوله ومثل

ذلك الجعل العجيب جعلناكم امة وسطا خيارا وقال التفتازاني يريد ان ذلك اشارة الى مصدر الفعل المذكور بعده لا الى جعل آخر

يقصد تشبيه هذا الجعل به على ما وقع وهم من ان المعنى ومثل جعل جهة الكعبة قبلة وتخصيصها بمزيد التشريف والتكريم مما سواها

لساير الجهات في كونها مختصة لله تعالى جعلناكم امة وسطا خير الامم كلها في كونها عباد الله تعالى واذا تحقق هذا فالكاف مقحم

الحاما كاللازم لا يكادون يتركونه في لغة العرب وغيرهم ثم قال هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام هذا كلامه ولم يرض المص بذلك

اختار ان يكون لفظ ذلك اشارة الى الجعل المفهوم من الاية المتقدمة فالكاف لتشبيه هذا الجعل بذلك الجعل المفهوم والجعل المشبه به

اما جعلهم مهديين الى الصراط المستقيم حيث قال اي كما جعلناكم مهديين الى الصراط المستقيم واما جعل قبلتهم افضل القبل

حيث قال او جعلنا قبلتكم افضل القبل وما اختاره المص احسن مما اختاره التفتازاني لان فيه اقحام بالكاف مع صحة اصل

وصعد وانه يفوت ارتباط الاية بما قبلها واعلم ان كون المعنيين المذكورين مفهومين من الاية المتقدمة بتوقف كون الكلام

في امة محمد عليه الصلوة والسلام **جعلناكم امة وسطا** الوسط اسم من الواسطة التي هي الخيار من الجواهر في نظم العقد

او من الوساطة بمعنى الاستواء والاعتدال والمصير الى حقيقته ولهذا قال خيار جمع خير وهو خلاف الاشرار سموا به لان الاطراف يتسارع اليها
الخلل والاوساط محمية محوطة او عدولا فان الوسط عدل بين الاطراف ليس الى بعضها اقرب من بعض مزكين اي مطهرين عن دنس الجهل والاخلاق
الذميمة بالعلم والعمل الصالح لما سيأتي انه استعير للخصال المحمودة وهي لا تحصل الا بالاعمال الصالحة وهي لا تحصل الا بالعلم وثانيا
اعتبار التزكية بالعلم يظهر في تعليل الجعل بقوله تع لتكونوا شهداء كما يجيء والظاهر ان المراد بالعمل ما يتم اعمال الجوارح ومرضيات
الاخلاق القلبية لانها من جملة الخصال الحميدة ولتمثيلها بالجود والشجاعة وهو اي الوسط في الاصل اسم المكان الذي يستوي فيه
المسافة اي النزع من الجوانب في المدور ومن الطرفين في المطول الاول كالنقطة من الدائرة والثاني كلسان الميزان من العمود بخلاف
الوسط بالسكون فانه اسم مبهم لداخل الدائرة او الدار مثلا ثم استعير في الشرع للخصال المحمودة لوقوعها بين طرفي افراط وتفريط بيان ذلك
التشبيه الذي بناء الاستعارة عليه كالجود بين الاسراف والبخل فانه محمود لوقوعه بينهما والشجاعة بين التهور والجبن فان الشجاعة
هي الاقدام على الامور بحسب الروية والحكمة والتهور افراطها وهو الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر في غير موضعه ثم
اطلق اي الوسط على المتصف بها اي بتلك الصفات المحمودة كما في نحن فيه تسمية للمحل باسم الحال مستويا فيه الواحد والجمع و
المذكر والمؤنث ولذا وقع صفة لامة هي مؤنث لفظا وجمع معنى وهي فيه اصل اسميته فسوى فيه الامور المذكورة ولما استعمل
في المعنى الوصفي مجازا صح وقوعه صفة لامة والا فالاسم لا يوصف به كسائر الاسماء التي يوصف بها اي يتبع الوصف بها فان الاسماء
اذا وقعت صفة للمؤنث لا تلحق بها علامة التانيث ولا يجمع ولا يؤنث اذا وصف بها المثنى او المجموع بل يستوي الجميع فيها واما اذا
عرضت الوصفية على الاسماء وخرجت عن عداد الاسماء في تلحقه التاء رعاية لجانب الوصفية واستدل به على ان
الاجماع حجة اذ لو كان فيما اتفقوا عليه باطل لانثلمت اي اختلت وانتقضت به عدالتهم قال المحقق في اصوله المسمى
بالمنهاج الثاني قوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا عدلهم فيجب عصمتهم عن الخطاء قولا وفعلا صغيرة وكبيرة ورد هذا الاستدلال
بان عدالة الجميع انما تقتضي عصمتهم عن ارتكاب المعصية والحرام وهي لا تنافي ان يكون فيما اتفقوا عليه باطلا بناء
على خطائهم في الاجتهاد فان الخطاء في الاجتهاد ليس بعصيان لا من الكبائر ولا من الصغائر بل يكون المجتهد ماجورا
وان اخطأ كذا في التلويح واجيب في حواشيه بان عدالة الائمة ينافي خطاءهم في الاجتهاد لانه يقتضي اجتماعهم على
الضلالة وهو ينافي العدالة في الامة وقد قال عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة فان قيل كيف يحكم بعدالة جميع
الامة مع القطع بعدم عدالة كل احد منهم قلنا قوله تع جعلناكم خطاب لمجموعهم وعدالة المجموع لا يستلزم عدالة كل واحد
منهم

على حدة بل يكفي فيها عدالة بعض منهم فانه اذا وجد فيما بينهم من يكون وسطا عدلا يصح الحكم على الكل فان قيل انه تع بعد ما عدلهم
على اتصافهم بذلك بكونهم شهداء على الناس وهذه الشهادة انما تحقق في الاخرة لان عدالة الشهود انما تعتبر وقت اداء الشهادة
وكل امة تصير معصومة في الاخرة ويلزم منه كونها كذلك في الدنيا حتى يكون اجماعهم حجة في الدنيا قلنا الاية نزلت لبيان
فضيلة هذه الامة على سائر الامم وذلك يقتضي عدالتهم في الدنيا فيكون اجماعهم في الدنيا حجة فان قيل قوله تع وكذلك جعلناكم
امة وسطا خطاب لجميع الامة كما ان قوله تع كتب عليكم الصيام يتناول الكل وكذلك سائر التكاليف والحكم بعدالة الجميع
واستحقاقهم لاداء الشهادة وقبولها لا يستلزم عدالة اهل كل عصر حتى يكون اجماعهم حجة وشاهدا على من بعدهم على ما
سيذكره المصنف فيما بعد قلنا انه تع لما جعلهم شهداء على الناس فلو اعتبر مجموع الامة وجعلوا شهداء على غيرهم لفات المدح
لانه لا يبقى المشهود عليه منهم اصلا فعلمنا ان المراد بالامة الوسط اهل كل عصر ويجوز تسمية اهل العصر الواحد بالامة
لان الامة اسم للجماعة التي تؤم جهة واحدة ولا شك ان اهل كل عصر كذلك ولان قوله تع امة وسطا نكرة فيتناول اهل
كل عصر فان قيل هل هذه الامة شهود كلهم ام بعضهم قلنا كلهم ممكنون من ان يكونوا شهداء وذكر شرطان يزكوا انفسهم
بالعلم والعمل الصالح فمن لم يزك نفسه لم يكن شاهدا مقبولا فانها انما تقبل بمراعاة العدالة فيما بينه وبين الناس وفيما
بينه وبين الله تع لتكونوا شهداء على الناس علة للجعل اي المدلول في قوله تع جعلناكم امة وسطا كما عرفت تفصيله
آنفا ولما كانت الشهادة عبارة عن الاخبار الصادر عن علم ويقين بالشيء المخبر عنه قال اي لتعلموا بالتامل فيما نصب لكم من الحجج اي
العقلية وانزل عليكم من الكتاب الذي وصفه الله تع بقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء انه تع
ما بخل على احد لانه جواد رؤف وما ظلم لانه تع عادل بل اوضح السبل وبينها ولما كانت الشهادة مقتضية للمشهود له ذكره بقوله
وارسل الرسل وشان الرسل التبليغ والانذار فبلغوا ونصحوا ومن علم ذلك يصح منه الشهادة ولما كانت الشهادة مقتضية
للمشهود عليه ذكره بقوله ولكن الذين كفروا حملهم الشقاء على اتباع الشهوات والاعراض عن الايات مع ظهورها فتشهدون
اي فانتم تشهدون بذلك اي التبليغ او بسبب حصول العلم لانه مجتمع باخبار الله تع كما يدل عليه الروايات الاتية فيكون المحدث منه
الغائبة اي لتعلموا انما انزل عليكم من الكتاب انه تع ارسل الرسل فبلغوا ونصحوا ولكن الذين كفروا لم يقبلوا دعوتهم على معاصريكم
او بسبب المتكون لتبليغ الانبياء والمشهود عليهم هم الامم السابقة كما يشهد به قول المحشي فيما بعد فلا تكون شهادة هذه الامة
على معاصريهم ومن بعدهم فيصح قوله وعلى الذين قبلكم ولا يصح قوله بعدكم كقوله روي بيان وتوضيح لقوله فتشهدون
بذلك .

ان الامم يوم القيمة يجحدون تبليغ الانبياء عم فيطالبهم الله ببينة التبليغ وهو اعلم بهم فيتبين وجه المطالبة بقوله اقامة للحجة
على المنكرين يعني ليس المقصود من طالبة البينة ان يستفيد من الشهداء علما بذلك التبليغ لان علمه تع محيط بجميع المعلومات فطالبة
البينة لاقامة الحجة على المنكرين والزامهم او لـ شهادة هذه الامة باخبار الله تع في كتابه فيرجع الى الالزام بقوله تع لكنه بالواسطة
فكيف يكون اقامة الحجة على المنكرين فيؤتى بامة محمد صلى الله عليه وسلم فيشهدون للانبياء على اممهم الذين كذبوهم بالتبليغ
ويقول الامم من اين عرفتم فيقولون علمنا ذلك باخبار الله تع في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق فظهر ان هذه الشهادة
تكون في الآخرة وان المشهود لهم هم الانبياء والمشهود عليهم هم الامم المكذبون وان الشهادة المقبولة هي شهادة العدول
ثم عطف عليه قوله **ويكون الرسول عليكم شهيدا** لان الشهادة انما تتم بالتعديل فيؤتى بمحمد صلى الله عليه وسلم فيسأل عن حال
امته فيشهد بعدالتهم فالله تع من على هذه الامة اولا بقبول شهادتهم على الامم المكذبين وثانيا بجعلهم مشهودا لهم بالتزكية عن
هذا الرسول العظيم قدره وهذه الشهادة وان كانت لهم اشارة الى جواب سؤال تقريره السؤال ان شهادته عليه الصلوة والسلام
تزكيتهم وهي شهادة لهم لا عليهم والشاهد اذا اضر بشهادته عدّيت الشهادة بكلمة على واذا نفع بها عديت باللام والرسول عم
نفعهم بها فالظاهر ان يقال ويكون الرسول لكم شهيدا بخلاف شهادة الامة على الناس لكن لما كان الرسول صلى الله عليه وسلم
كالرقيب اي العليم الحفيظ المهيمن اي المشرف على كنه الامر على امته عدي بعلى تقرير الجواب ان الشهيد ههنا بمعنى الرقيب كقوله
كنت انت الرقيب عليهم وانت على كل شيء شهيد الحاد معناهما لكنه عمم بعد التخصيص كذا في كنت محنا الينا وانت محسن الى كذا
قال المحشي يجوز ان يجعل عليكم من قبيل المشاكلة فلا يحتاج الى التكلف او لـ تضمين لفظ الشهيد معنى الرقيب والمهيمن بلاغة
وفيه بيان لاشتراط كون المزكي خبيرا بحال الشاهد وفيه مبالغة في مدح الامة وليس فيه شيء من التكلف والمشاكلة مناسبة
لفظية عارية عن الفوايد ولولا اعتبارها لا امكن ان يقال استعمال على بمعنى اللام جائز وواقع كما في قوله تع وما ذبح على النصب اي
للنصب كما يجيء في سورة المائدة وقدمت الصلة اشارة الى سؤال تقريره ان صلة الشهادة لم قدمت عليها مع ان حق المعمول
ان يؤخر عن عامله كما في قوله شهداء على الناس للدلالة على اختصاصهم بكون الرسول عليه السلام شهيدا عليهم اشارة
الى جواب السؤال المذكور وهو ان تقديم صلة الشهادة عليها للدلالة على اختصاص شهادة الرسول عم بهم ولا يصح
ذلك كونه شاهدا على الامم للرسل ايضا لان الشهادة هنا بمعنى التزكية وتلك الشهادة شهادة تبليغ على ان الحصر
اضافي لان التقابل بين الامم لا بين امته والرسل **وما جعلنا القبلة التي كنت عليها** اي الجهة التي كنت عليها لم يرد

تفسير القبلة بالجهة بل اراد ان القبلة مفعول اول لجعلنا ومفعوله الثاني محذوف وهو موصوف الموصول اعني الجهة والصفة
قايمة مقام الموصوف وليس الموصول مع الصلة صفة القبلة بل صفة لمفعول ثان لجعلنا والمعنى ما جعلنا القبلة الجهة التي
كنت عليها في مكة وهي الكعبة قبل التحول الى بيت المقدس فانه عليه الصلوة والسلام كان يصلي اليها بمكة ثم لما هاجر
امر بالصلوة الى الصخرة تالفا لليهود ثم اعيد الى ما كان عليه اولا من التوجه الى الكعبة قال بعض المتاخرين ان رسول الله عم
امر بالصلوة الى بيت المقدس لا تالفا لليهود لانه مردود بالحصر المستفاد من تمام الكلام الآتي ذكره فانه صريح في ان جعل
الكعبة قبلة ليس تالفا للوثني على هذا الوجه وان جعل الصخرة قبلة ليس تالفا لليهود على هذا الوجه الآخر او لـ لا يلزم من عدم
جعل الكعبة قبلة لتالف قريش عدم جعل الصخرة قبلة لتالف اليهود اذ امر الكعبة ظاهر فيما بين اولاد اسمعيل والصخرة عطف على الكعبة
لقول ابن عباس رضي الله عنهما كانت قبلته بمكة بيت المقدس هذا تصحيح لاستعمال كان المتمحض للمضي على كون المراد بالتي الصخرة
محتجا بقول ابن عباس ولا احتياج الى ذلك التوجيه على الاول لدفع المضي على ذلك الظاهر الا انه كان يجعل الكعبة بينه اي
بين نفسه وبينه اي بين بيت المقدس حتى كانه يقصد التوجه اليهما معا فان المدينة واقعة بين مكة وبين بيت المقدس
على هذا الوضع ‹مكة› ‹مدينة› ‹بيت المقدس› حتى كان بمكة وتوجه الى بيت المقدس تيسر له ان يجعل الكعبة بين نفسه وبين
بيت المقدس واما بعد ما هاجر الى المدينة فلم يتيسر له ذلك لانه اذا توجه فيها الى بيت المقدس فبالضرورة تبقى مكة وراءه
وصلى اليه بعد الهجرة ستة عشر شهرا او سبعة عشر شهرا فالمراد بقوله كنت عليها على هذا الوجه هو بيت المقدس والقبلة
ما كانت قبلة فيما مضى فالمخبر به اي الجعل الذي اخبر بوقوعه على الاول وهو كون القبلة الكعبة الجعل الناسخ حيث نسخ كون
القبلة بيت المقدس اي انما جعلنا القبلة الكعبة بعد ما جعلنا بيت المقدس لنعلم فان الامر بالتوجه الى الكعبة ثانيا قد
نسخ التحويل الى بيت المقدس وعلى الثاني اي الجعل المخبر به على كون القبلة بيت المقدس المنسوخ بكون القبلة الكعبة والمعنى على
الثاني ويقابله قوله الآتي وعلى الاول معناه ان اصل امرك ان تستقبل الكعبة فانها قبلة آبائك وما جعلنا قبلتك بيت
المقدس **الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه** الا لنمتحن الناس اي اهل مكة ومن تحذو حذوهم من العرب لان ما
الحصر يقتضي ان لا يكون تحويل القبلة الى بيت المقدس تالفا لليهود لانا نقول الحصر بالنسبة الى اهل مكة ومن تحذو حذوهم من العرب
وذلك لا ينافي كون التحويل لتالف اليهود فتامل ونعلم من يتبعك قال المولى الموقف بان يجيء هذا اشارة الى ان الرسول
في قوله عز وجل الا لنعلم من يتبع الرسول مظهر موضوع موضع المضمر لقوله كنت عليها او لـ الكلام الانسب ههنا ان يقال

كان الظاهر في الجواب ان يقال وما جعلنا القبلة التي كان الرسول عليها الا لنعلم من يتبعه ممن ينقلب على عقبيه او يقال وما جعلنا القبلة
التي كنت عليها الا لنعلم من يتبعك ممن ينقلب على عقبيه الا انه ورد للخطاب اولا والذكر بعنوان الرسول ثانيا اما الاول فلانه عم
في الاوامر الواردة عليه والاحكام الالهية كشخص واحد من احاد امته واما الثاني فلان فلان مدح متبعه وذم مخالفه لكونه رسولا
في الصلوة وسجدة التلاوة اليها اي الى قبلتك حين كانت بيت المقدس ممن يرتد عن دينك بترك اتباعك في الصلوة الى بيت
المقدس الفا لقبلة آبائه ابراهيم واسمعيل ومن بعدهما من الذين يتوجهون في صلوتهم الى الكعبة فكان العرب كانت فرقتين
في استقبالهم الى بيت المقدس حين ما كانوا يصلون مع النبي عم بمكة منهم من كان مقصوده مجرد اتباع الرسول عم ايما توجه
ومنهم من كان اتباعه عم في التوجه الى بيت المقدس من حيث كونه متضمنا لاتباع هواه وهو التوجه الى الكعبة ووجه التضمن بما ذكر
من انه عم كان يصلي بمكة متوجها الى بيت المقدس بان يجعل الكعبة بين نفسه وبين بيت المقدس فامتحنهم الله تع بان امر كافة الناس
بالتوجه الى بيت المقدس وان استلزم ذلك استدبار الكعبة ليتميز من يتبع الحق عن متبع الهوى وهذا على تقدير ان يكون المراد بالناس الذين
امتحنوا اهل مكة ومن يحذو حذوهم من العرب ممن يألفون قبلة آبائهم وعلى تقدير ان يراد بهم اهل المدينة واشباههم ممن يألفون
قبلة انبيائهم يكون المعنى ما ذكره بقوله او لنعلم الان اي ان تحول القبلة من بيت المقدس الى الكعبة من يتبع الرسول في ترك التوجه
الى بيت المقدس والتوجه الى الكعبة ممن لا يتبعه في ذلك من اهل المدينة ومن يحذو حذوه فكانهم كانوا ايضا فرقتين في
متابعته عم في التوجه الى الصخرة منهم من يتبعه لما وافق هواه ومنهم من يتبعه لما علم انه الحق من عند ربهم فامتحنهم الله تع بان
امرهم بالتوجه الى الكعبة ليتميز من يتبع الرسول ممن يخالفه ويرتد فان العقب مؤخر القدم والانقلاب على العقبين مستعار
للارتداد وما كان ايمن اتباع الرسول لعارض وهو بالنظر الى اهل مكة كون توجه الرسول عم الى قبلة آبائهم وهي الكعبة وبالنظر
[تم هنا حاشية مولانا خسرو رحمه الله]
الى اهل المدينة كونه الى قبلة انبيائهم يزول بزوال ذلك العارض وعلى الاول اي كون القبلة الكعبة معناه هنا عطف
بحسب المعنى على قوله والمعنى كانه قيل وعلى الثاني معناه ان اصل امرك الخ وعلى الاول معناه ما رددناك الى التي اي الكعبة التي
كنت عليها الا لنعلم الثابت على الاسلام ممن ينكص على عقبيه لقلقه وضعف ايمانه روي ان القبلة لما حولت ارتد قوم من
المسلمين الى اليهودية وقالوا رجع محمد الى دين آبائه فان قيل كيف يكون علمه تع غاية الجعل مع انه يشعر كون علمه تع حادثا
متفرعا على الجعل وهو تعالى منزه عن ان يكون شيء من صفاته حادثا وهو لم يزل عالما فانه تع كما يعلم في الازل الى الابد
ماهيات الاشياء وصفاتها كذلك يعلم جميع الجزئيات التي لا نهاية لها على سبيل التفصيل قبل حدوثها ودخولها في الوجود قلت

اجاب المص بوجوه ثلثة هذا واشباهه نحو ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونحو وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ
منكم شهداء ونحو ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين ونحو الآن خفف الله عنكم وعلم
ان فيكم ضعفا باعتبار التعلق الحالي احترازا عن التعلق الازلي فانه ليس مناط الجزاء ما لم يوجد المتعلق وهو المعلوم
في الخارج الذي هو مناط الجزاء من الثواب والعقاب والحاصل ان علم الله تع ازلي وله متعلقات ازلية بصور علمية
هي معلومات الله الغير المتناهية وهي المسماة بالاعيان الثابتة في علم الله تع فاذا وجد من تلك المعلومات شيء في الخارج
حصل له تعلق آخر وهو تعلقه به موجودا خارجيا وهذا التعلق حادث وهذا هو مناط الجزاء ولا يلزم من حدوث
التعلق حدوث العلم لان التعلق امر نسبي لا وجود له في الخارج وحدوث ما هذا شانه لا يقتضي حدوث المحل حتى يدخل تحت
عموم مقدمة قائلة ان كل ما هو محل الحوادث فهو حادث والمعنى ليتعلق علمنا به موجودا تقرير الوجه الاول ان العلم
المستفاد من الجهل والابتلاء ونحوهما هو العلم المقيد بكونه مناطا للجزاء وهو العلم المتعلق بوجود المكلف واتصافه بالطاعة والعصيان
بالفعل وهذا العلم غير حاصل في الازل لان العلم عبارة عن ادراك المعلوم على الحال التي هو عليها في الواقع قال بعض المتاخرين وانما الثاني
بانه باعتبار التعلق الحالي الذي هو مناط الجزاء والمعنى ليتعلق به علمنا موجودا فليس بشيء لان علمه تع به موجودا في وقت وجوده
لم يزل ايضا فانه تع كان عالما في الازل بهم وبكل حال من احوالهم التي تقع في زمان من ازمنة وجودهم مقارنة للزمان الذي
يقع فيه تلك الاحوال كسر المراد بالتعلق الحالي ان يتعلق العلم بوجود الشيء وقت وجوده وذلك لا يتصور في الازل اذ لو قلنا الله تع علم
في الازل بان المكلف قد وجد وعصى واطاع مع انه غير موجود في الازل فضلا ان يتصف فيه بما يستحق به الثواب والعقاب لزم
اسناد الجهل اليه تع لان العلم بالمكلف على غير الحال التي هو عليها في الواقع جهل غير مطابق للواقع وعلمه تع بالمخلوقات في الازل بانها
ستوجد وستتصف كل واحد منها بما قدر له وهذا العلم لا يتعلق به الجزاء ضرورة ان مجازاة المكلف لا تكون الا بعد وجوده
وصدور الطاعة او العصيان عنه ولا يلزم كونه تع محلا للحوادث لان الحادث في الحقيقة انما هو تعلق العلم الازلي لا نفس العلم وقيل
ليعلم رسوله والمؤمنون لكنه اسند الى نفسه لانهم خواصه فهو من باب التجوز بالاسناد وتقرير الوجه الثاني ان المراد
بالعلم المتفرع على تحويل القبلة ونحوه هو علم الرسول عم والمؤمنون لكنه تع اسند ذلك العلم الى نفسه اسنادا مجازيا
لما اشتهر بين البلغاء من انهم يسندون فعل بعض خواصهم واوليائهم الى انفسهم تنبيها على كرامتهم ومزيد قربهم واختصا
صهم بهم او ليتميز الثابت عن المتزلزل فهو مجاز من باب اطلاق السبب على المسبب تقرير الوجه الثالث انه ليس من قبيل التجوز

في الاسناد بل هو من قبيل التجوز في المفرد اي من قبيل اطلاق السبب على المسبب فان العلم سبب للتميز فقيل لنعلم الثابت على الاتباع واريد لنميز عن

المتزلزل والمراد بالتميز هو التميز في الوجود العيني لقوله ليميز الله الخبيث من الطيب فوضع العلم موضع التميز المسبب عنه كذا قال التفتازاني

فان قيل ان اريد التميز في الوجود العيني فهو حاصل قبل التحويل او في الوجود العقلي فحاصل في علم الله تع بل عينه وغير مسبب عن علم الله تع

في علم المخلوق فكيف يعبر بعلم الله تع عن التميز في علم المخلوق اجيب بان المراد الاول ولا خفاء في انه لا يكون الا بعد الوجود وذكر

في مواضع اخر وجها رابعا وهو التمثيل اي فعلنا ذلك فعل من يريد ان يعلم ويشهد له اي لهذا المجاز المرسل قراءة ليعلم على البناء

للمفعول وجه الشهادة ان معنى التميز هنا جعله مما ذا بين الناس فانه يقدر الفاعل غير الله تع لئلا يحتاج الى التاويل ويكون

المعنى ليتميز احدهما عن الاخر والفرق بين الوجوه ان الاول تخصيص والثاني مجاز في الاسناد والثالث مجاز في المفرد والعلم

اما بمعنى المعرفة فيتعدى الى مفعول واحد وهو من الموصولة وقوله ممن ينقلب حال من فاعل يتبع اي متميزا منه فان

قيل كيف يكون العلم في الاية بمعنى المعرفة والله تع لا يوصف بالمعرفة قلنا انما لا يوصف بها اذا كانت بمعناها المشهور

وهو الادراك المسبوق بالعدم واما اذا كانت بمعنى الادراك الذي لا يتعدى الى المفعولين فيجوز ان يوصف الله تع بها او معلق

عن العمل اي او ليس بمعنى المعرفة بل هو من العلم المتعدي الى المفعولين الا انه علق عن العمل فيهما لفظا وان عمل معنى حيث

افاد كونهما مفعولين وقد تقرر في النحو ان افعال القلوب تعلق عن العمل لفظا دون المعنى باللام او الاستفهام او النفي

فصارت كالنفي المعلق لما في من من معنى الاستفهام فاذا جعلت من في الاية استفهامية امتنع كونها معمولا لما قبلها لفظا فكونه

واقعة موقع المبتدأ ويتبع موقع الخبر وممن ينقلب حال من فاعل يتبع اي متميزا كما عرفت انفا فان قيل تقدير المتعلق الخاص من غير

قرينة تدل عليه لا يجوز فما القرينة الدالة على ان المتعلق هو خصوص قولنا متميزا او مميزا قلنا اقتضاء فحوى الكلام لذكره وانصبابه

عليه يصلح قرينة معينة له او مفعوله الثاني ممن ينقلب فيكون من موصولة كما اذا كان بمعنى المعرفة اي لنعلم من يتبع الرسول متميزا

ممن ينقلب وعلى هذا لا يستقيم المعنى على الوجه الاخير اذ لا معنى لان يقال ليميز من يتبع الرسول متميزا ممن ينقلب للزوم تقييد التميز

بالتميز وهو تقييد الشيء بنفسه وان كانت لكبيرة ثقيلة شاقة اي هي المخففة من الثقيلة والغرض منها توكيد المعنى واللام

هي الفاصلة اي الفارقة بينها وبين النافية وقال الكوفيون ان هي النافية واللام بمعنى الا والمعنى ما كانت التحويلة الا كبيرة

والضمير لما دل عليه قوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها اي الضمير راجع الى المذكور معنى من الجملة بيان لما او التحويلة او الردة

او التولية كون الاخير ما دل عليه قوله ما ولاهم اقرب معنى وان كان ابعد لفظا والتحويلة كل واحد من الصور المذكورة مذكور معنى

هذا بملاحظة النسخ اذ نفس القبلة ليست بكبيرة علماء ولذا اقرها في التدريس

او للقبلة عطف على قوله لما فالضمير راجع الى المذكور لفظا وقرئ لكبيرة بالرفع فيكون كان زائدة باعتبار اصل المعنى الا على

الذين استثناء مفرغ اي لكبيرة على جميع الناس الا على الذين هدى الله ايهم هداهم الى حكمة الاحكام اي الى عدم خلوها

عنها وان لم يهتدوا الى خصوص الحكمة بعينها فان القبلة الناسخة والتوجه اليها شاقة على من الف التوجه الى القبلة المنسوخة

الا على الذين عرفوا ان الله تع انه لا يامر عباده الا بما يقتضيه الحكمة كاهل قباء حولوا وجوههم في الصلوة الى الكعبة عند وصول

الخبر مع كونها خلاف ما تعودوه الثابتين عطف بيان للذين على الايمان والاتباع فيه اشارة الى ان المراد بالذين هدى الله

وما ذكره بقوله تع من يتبع الرسول هو من ثبت على الايمان والاتباع بقرينة مقابلة من ينقلب على عقبيه وانما خص

المقابلة بقيد الثبات وزادهم الله تع في الترغيب ببيان انهم مثابون على ذلك الثبات بقوله وما كان الله

اي ما صح وما ينبغي له ليضيع اي لان يضيع ايمانكم اي ثباتكم على الايمان بجميع ما جاء به النبي عم وقيل ايمانكم بالقبلة المنسوخة او

صلوتكم اليها انما قال قيل لان في الاول تخصيصا من غير مخصص وفي الثاني ارتكاب المجاز من غير تعذر الحقيقة لما روي انه عليه

الصلوة والسلام لما توجه الى الكعبة قالوا اي الصحابة كيف بمن مات يا رسول الله قبل التحويل من اخواننا فنزلت هذه الاية

بعيدة لان الصحابة لا يظنون ضياع صلوة المؤمن المؤداة على جهة امرها الله تع بها ان الله بالناس لرءوف رحيم

تذييل لتعليل النفي السابق ويدل عليه الفاء في قوله فلا يضيع اجورهم بناء على ان اضاعة الايمان مستلزمة لاضاعة الاجور

ووجه كون هذا التذييل علة لما سبق من النفي ان من شان رافة الملك العطوف ورحمته ان لا يضيع حسنات عباده ولا يدع

صلاحهم فضلا واعلم انك قد عرفت في بسم الله الرحمن الرحيم ان الرحمة رقة القلب وذلك لا يتصور في حقه تع فلا بد ان يحمل

على الغاية ولهذا فسرها بما ذكره والرءوف هو ذو الرافة وهو شدة الرحمة فورد ان يقال لما كان الرءوف ابلغ كان القياس

ان يؤخر عن الرحيم ليكون ترقيا اجاب بقوله ولعله قدم الرءوف عبارته تشعر بان ما ذكره مختاره مع امكان جواب اخر

وهو ابلغ جملة معترضة محافظة على الفواصل ونظيره قوله تع وان الله لعفو غفور فان العفو لا بناية عن محو السيئات

ابلغ من الغفور الذي ينبئ عن الستر والمحو ابلغ قد نرى في الكواشي ان قوله تع قد نرى مستقبل لفظا ماض معنى وتاخر

تلاوة متقدم معنى لانها راس القصة او وحي هذا انما يصح ان لو ثبت ان قوله تع سيقول السفهاء الى نزل بعد المطلق

والظاهر انه نزل قبله كما في قول المصنف فائدة تقديم الاخبار به ربما نرى يعني ان اصل قد في المضارع للتقليل وقد استعيرت

هنا للتكثير لمناسبة التضاد كربما ومعناها كثرة الرؤية لا يقال ان ربما ايضا للتقليل وقد يستعار للتكثير فما الفائدة

فلا يرد انه لطرد حيث وقع [illegible] اذ يجوز ان يكون الوجه غير محافظة الفواصل في موضع اخر

في تقسير قد ربما الا انا نقول استعمال قد للتكثير نادر واستعمال ربما له شايع ولذا فسرها بها تَقَلُّبَ وَجْهِكَ كان الظاهر ان يقال
تقلب عينيك الا ان تقلب الوجه لما كان ابلغ في انتظار الوحي اختير فِي السَّمَاءِ متعلق بقوله تقلب بتقدير في النظر الى السماء تردد وجهك
في جهة السماء قدر الجهة لان تردد وجهه الكريم ليس في نفس السماء تطلعاً للوحي وترقباً له وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقع في روعه بالضم بمعنى القلب وبالفتح بمعنى الخوف والمراد هنا هو الاول وهذا بيان للسبب الذي دعاه عليه الصلوة والسلام الى تقليب
وجهه الشريف الى جهة السماء ويتوقع من ربه عطف على جملة يقع ان يحوله الى الكعبة لاحد الوجوه الاربعة او لمجموعها بل هو الظاهر
لعدم المنافات لانها اي الكعبة قبلة ابيه ابراهيم عليه السلام واقدم القبلتين هذان الوجهان ظاهران بما سبق وادعى للوب
الى الايمان من حيث كانت مفخرة لهم وامناً ومزاراً ومطافاً ولمخالفة اليهود فانهم كانوا يقولون ان محمداً يخالفنا في الدين ثم يتبع
قبلتنا ولولا نحن لم يدر ان يستقبل فعند ذلك كره كراهة طبع لا كراهة اختيار ان يتوجه الى قبلتهم وذلك يدل على كمال ادبه
حيث انتظر ولم يسأل فانزل الله تع فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً فلنمكننك من استقبالها من قولك وليته كذا اذا صيرته
والياً هذا الوجه مبني على الاشتقاق من الولاية قال بعض المتأخرين في تفسيره فلنجعلنك والياً او لك جعل
التولية مجازاً عن التمكين والاقدار على التولي اطلاقاً لاسم المسبب على السبب ولم يحملها على الحقيقة بناء على ان فعل الله
انما هو اعطاء القدرة عليه باختياره لا جعله حاكماً عليه بالقسر او فلنجعلنك على جهتها هذا الوجه مبني على الاشتقاق
من الولي والظاهران يستوي بقوله فلنولينك جهتها تَرْضَاهَا لما كان توصيف القبلة المحولة اليها بقوله تع ترضيها
مشعراً بانه عم كان كارهاً للتوجه الى بيت المقدس غير راض به مع كونه مأموراً بالتوجه اليه وهو غير منصور في حقه عم
بل في حق كل مؤمن جعل الرضى مجازاً عن المحبة والاشتياق فقال تحبها وتتشوق اليها ثم اشار بقوله لمقاصد دينية
الى ان تلك المحبة لم تكن ناشئة من هوى النفس بل حباً اي حباً ناشئاً من مقاصد دينية وافقت مشية الله وحكمته
فَوَلِّ وَجْهَكَ اصرف وجهك او لك الاولى ترك الوجه لانه تفسير الشيء بنفسه شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ نحوه وقيل الشطر في
الاصل لما انفصل عن الشيء من شطر اذا انفصل ودار شطور اي منفصلة عن الدور ثم استعمل لجانبه وان لم ينفصل
كالقطر فان قطر الشيء جانبه والمراد بالوجه هنا جملة بدن المكلف وتخصيص الوجه بالذكر للتنبيه على انه الاصل
في التوجه والاستقبال والحرام المحرم والمقصود من تفسير الحرام بالمحرم دفع توهم كون الحرام مصدراً ولما ورد
السؤال بان المسجد كيف يكون محرماً بيّنه بقوله اي محرم فيه القتال هذا هو المنع الشرعي او ممنوع عن الظلمة ان

ان يتعرضوه هذا هو المنع الحسي قال بعض المتأخرين وهذا الوصف هو الباعث لايثار المسجد على الكعبة فان الحكم المذكور
لا اختصاص له بها الا ان في استقبال عينها حرجاً لانه قد اندفع بزيادة عبارة الشطر او لك ان عبارة الشطر وان لم
تقتض استقبال عينها للبعيد صريحاً ولكن توهم اقتضاؤه له باعتبار استعماله لجانب الشيء واذا ذكر المسجد دون الكعبة
لا يتوهم ذلك ولهذا قال وانما ذكر المسجد دون الكعبة لانه عليه الصلوة والسلام كان في المدينة والبعيد يكفيه
مراعاة الجهة فان استقبال عينها حرج عليه بخلاف القريب ذكر بعض المتأخرين بدل قول المص فان استقبال عينها الخ
تعليلاً آخر وهو قوله لان التعميم المستفاد من قوله وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره يأباه بل الدلالة على ان القبلة
هي الهواء ولا دخل فيها للبناء او لك معنى كلام المص فان استقبال عينها بناء وهواء حرج عليه وعدم التعرض
بالهواء بناء على وجود البناء وهذا ظاهر لمن له ادنى تأمل قال التفتازاني لا يقال التوجه الى عين المسجد توجه الى
عين الكعبة لاحاطته بها كاحاطة دائرة المحيطة بالمركز لانا نقول ربما يتوجه اليها بحيث يقع الخط من البصر على المحيط و
لا يقع على المحاط واعلم ان المراد بمراعاة الجهة واستقبالها انا لو اخرجنا خطاً مستقيماً من نقطة من النقط المفروضة في
دائرة الافق ماراً على الكعبة وواصلاً الى النقطة المقابلة على الاستقامة لكان الخط الخارج من جبين المصلي وواصلاً الى
ذلك الخط المار بالكعبة على استقامة من غير ان يكون احدى الزاويتين الحادثتين في الملتقى حادة والاخرى منفرجة بل
يحصل هناك قائمتان او نقول هو ان تقع الكعبة فيما بين خطين يلتقيان في الدماغ فيخرجان الى العينين كساقي مثلث
والمذكور في الكتب الفقهية ان من كان بمكة ففرضه اصابة عينها اجماعاً حتى لو صلى مكي في بيته ينبغي ان يصلي بحيث

لو ازيلت الجدران يقع استقباله على عين الكعبة بخلاف الآفاقي فان فرضه اصابة جهتها لا عينها في الصحيح لانه
ليس في وسع المصلي سوى هذا والتكليف بحسب الوسع وقوله في الصحيح احتراز عن قول ابي عبد الله الجرجاني فانه قال من كان غائباً
عنها ففرضه اصابة عينها لانه لا فصل في النص وثمرة الخلاف تظهر في اشتراط نية عين الكعبة فعلى قول الجرجاني يشترط وعلى قول الكرخي و
الرازي لا يشترط وهذا لان اصابة عينها لما كانت فرضاً عند الجرجاني ولا يمكن اصابة عينها حال غيبته عنها الا من حيث النية شرط
نية عينها وعندهما لما كان الشرط في حق من غاب عنها اصابة جهتها واصابة الجهة لا تتوقف على نية العين قالا لا حاجة الى اشتراط
نية وقيل ان الكعبة قبلة من يصلي في المسجد الحرام والمسجد الحرام قبلة اهل مكة من يصلي في بيته او في البطحاء ومكة قبلة اهل الحرم
والحرم قبلة اهل العالم وكان عليه الصلوة والسلام قدم المدينة فصلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهراً ثم وجه الى الكعبة في رجب

مطلب في استقبال القبلة

قايمة | قايمة

منفرجة | حادة

بعد الزوال قيل قال ابو بشير وقد صلى باصحابه في مسجد بني سلمة ركعتين من الظهر فتحول في الصلوة واستقبل الميزاب وتبادل الرجال والنساء صفوفهم
لانه عم لما تحول الى الكعبة تقدمت صفوف النساء على صفوف الرجال بعد ان كانت متأخرة عنها اوجب ان تنتقل صفوف الرجال الى موضع صفوف النساء
وبالعكس او وجب ويلزم تأخر الامام اي الرسول عن المأمومين فيجيء تقدمه عليهم ولم يتوضح به فسمي المسجد اي مسجد بني سلمة مسجد القبلتين
وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لما ورد ان يقال خطاب الرسول المأمور بتبليغ ما انزل عليه وتكليفه بامر بمنزلة خطاب امته
وتكليفهم فالوجه في تخصيص النبي عم اولا ثم تعميمه للكل فانه يشبه التكرار اجاب عنه بقوله خص الرسول صلى الله عليه وسلم بالخطاب
تعظيما له وايجابا اي اثباتا لرغبته ثم عمم اي الخطاب تصريحا بعموم الحكم لئلا يتوهم انه عم مخصوص به وتأكيدا لامر القبلة فانه امرهم
وتحضيضا للامة على المتابعة وفيه تعميم الحكم بالاماكن كلها وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم جملة اي يعلمون
اجمالا ان التحويل او التوجيه المدلول عليه بقوله فول وجهك هو الحق الثابت من الله تع الحقيقي ابتدعه الرسول عم من عند نفسه كما
زعمت اليهود لعلمهم بان عادته تع تخصيص كل شريعة بقبلة وعلمهم بذلك اجمالا مبني على انهم كانوا يعلمون نبوة محمد عم بما اظهره من
المعجزات الباهرة ومتى علموا نبوته فقد علموا لا محالة ان كل ما اتى به فهو حق وتفصيلا عطف على قوله جملة لتضمن كتبهم انه يصلي الى
القبلتين وعلمهم بذلك تفصيلا مبني على انه تع بين ذلك في كتبهم بان ذكر فيها صفته عم وبعثه وهجرته وانه يصلي الى القبلتين والضمير
في انه للتحويل او التوجه لا للرسول وما الله بغافل عما يعملون وعد ووعيد للفريقين اي المسلمين واليهود فقد مر مثل هذه الاية
قبل قوله تع تلك امة قد خلت وقد مر الكلام هناك فتذكر ولما بين الله تع بالاية الاولى انه ليس لهم شبهة في حقية امر القبلة وانما كانوا
ينكرونها مكابرة وعنادا وصفهم بشدة الشكيمة وكمال الاباء عن متابعة الحق فقال ولئن اتيت الذين اوتوا الكتاب بكل اية برهان
وحجة اي بكل دليل نقلي وعقلي على ان الكعبة قبلة واللام موطئة القسم الموطئة اسم فاعل ههنا وهي لام دخلت على حرف الشرط بعد تقدم القسم لفظا
او معنى فلما اجتمع القسم والشرط تقدم القسم جعل الكلام الذي بعدها جواب القسم لتقدمه واضمر جزاء الشرط لدلالة جواب القسم عليه
وقيامه مقامه ما تبعوا قبلتك في شرح الرضي واعلم انه لو وقع جواب القسم المتقدم على ان الشرطية وما يتضمن معناها فلا ماضيا
نحو لنفعل وما فعل فالمراد به الاستقبال لكونه سادا مسد جواب الشرط انظر كيف حكم بانهم لا يتبعون قبلته عم وقد امن فريق
منهم وتبعوها ولا يصح الخلف في خبر الله تع قلنا انما يلزم الخلف لو نزلت الاية في حق اهل الكتاب كلهم وانما هي في قوم مخصوصين وقد
مر نظائره وقيل المحكوم عليهم بعدم المتابعة كلهم ومتابعة البعض لا ينافي الحكم المذكور جواب القسم المضمر كانه قيل وعزتي لئن اتيت
وساد مسد جواب الشرط كما عرفت القاعدة انفا والمعنى ما تركوا قبلتك لشبهة تزيلها بحجة وانما خالفوك مكابرة وعنادا

لما علموا في كتبهم قال الامام ابو منصور وفي الاية دلالة على ان كثرة الايات وعظمها في نفسها لا تجعل المرء مجبورا في تحصيل ما اقيم
عليه الدلائل ولا يعجز المعاند عن المعاندة اذ لو كان كذلك لما اخبر الله تع بخلاف ذلك وما انت بتابع قبلتهم عطف على الجملة
الشرطية والقسم منصب عليهما لا على الجملة القسمية ولا يلزم عطف الاخبار على الانشاء ولا على ما يقوم مقام جواب الشرط اذ لا وجه
لتعليقه بالشرط المذكور فان الاولى لبيان شدة عنادهم والثانية ليست كذلك كما قال قطع لاطماعهم اي قطع لاطماع اليهود
في رجوعه عم الى قبلتهم وبيان ان هذه القبلة لا تصير منسوخة كالقبلة الاولى فانهم اي اليهود قالوا لو ثبت على قبلتنا لكنا نرجو
ان يكون صاحبنا الذي ننتظره تغريرا تعليل لقالوا وطمعا في رجوعه قال الامام ابو منصور ويحتمل ان يكون قوله وما انت
بتابع قبلتهم ردا على سبيل النهي اي وما كان ان تتابعهم في القبلة وهذا التاويل كانه اوجب فان اخر الاية خرج على الوعيد له عم
بقوله ولئن اتبعت اهواءهم الخ فعلى هذا التاويل يحتمل ان يكون قوله تع وما بعضهم بتابع قبلة بعض في موضع التعليل
للنهي المدلول عليه بالكلام السابق وقبلتهم جواب عما يقال كيف قيل وما انت بتابع قبلتهم بتوحيد القبلة مع ان لكل
واحد من اليهود والنصارى قبلة فان اليهود يستقبل بيت المقدس والنصارى يستقبل المشرق وتفصيل الجواب ان قبلة
اهل الكتاب وان تعددت تعددا ذاتيا لكنها متحدة بالبطلان ومخالفة الحق اي متحدة وحدة عرضية والتعدد الذاتي
لا ينافي الوحدة العرضية فروعيت ههنا جهة الوحدة العرضية ولذلك وحد لفظ القبلة وذكر لفظ الجمع في قوله ولئن
اتبعت اهواءهم مع ان المراد به قبلتهم لانه روعيت هناك جهة التعدد الذاتي اذ يجوز اعتبار وجه في موضع واعتبار وجه
في موضع اخر وما بعضهم بتابع قبلة بعض فان اليهود يستقبل الصخرة التي في بيت المقدس والنصارى مطلع الشمس
لا يرجى توافقهم كما لا يرجى موافقتهم لك لتصلب كل حزب فيما هو فيه ولئن اتبعت اهواءهم خطاب للنبي عم
وتهديد له عن متابعة الهوى قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب والهواء جمع هوى وهو الارادة والمحبة او وجب قد مر مثل
هذه الاية بعد قوله تع ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم وفسر الملص الهدى بقوله والهوى رأي يتبع الشهوة
وقد ذكرنا هناك بعض الفوائد فتذكر من بعد ما جاءك من العلم بان القبلة الناسخة الثابتة هي الكعبة على سبيل الفرض
والتقدير قيد لقوله ولئن اتبعت فلا يرد ان ان موضوعه لان يستعمل في المعاني المحتملة واتباع اهواء المخالفين ليس
بمحتمل في حقه عم حاصل الدفع ان المنفي عنه عم هو الاتباع حقيقة لا فرضا الاتباع والفرض محتمل اي ولئن اتبعتهم
مثلا لم يقل اهواءهم كما في الاية للتنبيه على ان الاية واردة على وجه المبالغة والا فالمتبوع حقيقة هو انفسهم

بعد ما بان لك الحق وجاءك فيه الوحي قال بعض من تصدى لمحشية الكتاب اشار الى ان الجائي حينئذ هو الوحي واسناد المجيء الى العلم
من قبيل اسناد الفعل الى المسبب للتنبيه على انه لكماله في السببية كانه نفس العلم الحاصل به اقول قد مر نظير هذه الآية
وحرر الكلام الطويل والتحقيق الجزيل فيه فتذكر انك اذاً لمن الظالمين اي من المرتكبين الظلم الفاحش واكد تهديده وبالغ فيه اي في
تاكيد تهديده من سبعة اوجه وتلك الوجوه هي القسم المقدر اي وعزتي واللام الموطئة وان الغرضية الدالة على ان الاتباع
لا تحقق له اصلا وكلمة ان الدالة على ان الجزاء محقق الترتب على الشرط المفروض وكذا اللام الداخلة في خبرها والجملة الاسمية وكلمة
اذاً المتضمنة لمعنى الشرط الدالة على زيادة الربط فان اصله في موارد استعماله اذ فعلت الفعل المذكور ولما حذفت الجملة المضاف اليها
عوض عنها التنوين ليقوم مقامها فالتقدير في الآية انك اذا اتبعت اهواءهم اي وقت اتباعك اياها فهو مع تنوينه الذي هو عوض
من الجملة المحذوفة بمعنى حرف الشرط جيء به بعد كلمة ان تاكيدا لها فانك اذا قلت ان جئتني اذن اكرمك فكانك كررت كلمة الشرط
مع فعل الشرط للتاكيد ومزيد الربط وزاد التفتازاني ثلثة اوجه على هذه الوجوه السبعة وهي تعريف الظالمين للاشارة الى القوم المعهودين
بالكفر والجحود الذي هو نهاية الظلم وايثار طائفة من الظالمين على انك اذن ظالم او لظالم وايقاع الاتباع على ما سماه اهواء فانه يدل
على ان متابعتهم في القبلة امر لا يعضده برهان ولا نزل في شأنه بيان تعظيما للحق المعلوم فان من بلغ اقصى درجات الفضل والكمال
اذا هدد بهذا التهديد الهائل في العدول عن الحق المعلوم بما جاء فيه من الوحي والبرهان علم ان ذلك الحكم الحق واجب القبول عظيم القدر
وتحريضا على اقتفاء اثره واتباعه وتحذيرا عن متابعة الهوى واستفظاعا اي عدّ الله امر مخوف لصدور الذنب عن الانبياء
يعني ان نهي الانبياء عليهم السلام عن المعصية ليس من حيث انهم لولا النهي لاحتمل صدورها منهم بل لانهم لم يهيج همهم على الثبات
على اتباع الحق الذين آتيناهم الكتاب لما ذكر الله تع امر القبلة وحض رسوله عم بان امره بالتوجه نحو الكعبة ثم عمم الامر
المذكور ثم بين ان اهل الكتاب لا يتابعونه عم في قبلته وعدم متابعتهم ليس الا عنادا وقصد المكابرة والعناد ثم هدد رسوله عم على
اكد وجه وابلغه في متابعة قبلتهم انتقل من الكلام المتعلق بامر القبلة الى الكلام المتعلق في شأن رسوله عم تجديدا لنشاط المؤمنين في اتباع
قبلته عم وقبول جميع ما اتى به وذما للجاحدين المستكبرين ولما كان قوله تع الذين آتيناهم الكتاب كلاما متعلقا بشأنه عم بخلاف
ما قبله فانه في شأن امر القبلة لم يتخلل بينهما عاطف لكمال الانقطاع بينهما يعني علماءهم فانه يجوز تخصيص العام عند قيام قرينة
الخصوص وهو هنا وصفهم بالمعرفة الشبيهة بمعرفة ابنائهم او الجمع العظيم اذ علموا شيئا استحال عليهم الاتفاق على كتمانه عادة
وعلماء اهل الكتاب يتناول من آمن منهم كعبد الله بن سلام واصحابه ومن اصر على الكفر مثل ابن صوريا وكعب بن الاشرف

قال بعض المتاخرين في تفسيره آتيناهم ودرسته وهم الاحبار اقول هذه اللفظة وما يفيد معناها وقعت في القرآن في مواضع
ولم يفسرها احد من المفسرين بما ذكره فوجه التخصيص ما ذكرناه من القرينة المقالية او الحالية يعرفونه الضمير لرسول الله صلى الله عليه
وسلم وان لم يسبق ذكره اي في هذا الكلام المستقل لدلالة الكلام اي السابق عليه قال بعض المتاخرين الضمير للرسول عم وقد سبق ذكره
في قوله تع انك اذاً لمن الظالمين وهذا الكلام غير منقطع عنه الا انه التفت من الخطاب الى الغيبة ثم رجع منها الى الخطاب في قوله وهم يعلمون الحق من
ربك اقول قد عرفت انه لكمال الانقطاع وعدم تخلل عاطف لاجله فالظاهر ما ذكره للحق وقيل للعلم المراد به الوحي او القرآن او التحويل
اختلاف هذه الاقوال انما نشأ من النظر الى جانب اللفظ ولا تنافي بينها من جهة المعنى فان معرفة حقيقة امر النبوة وامر القبلة وكون القرآن
وحيا الهيا امور متلازمة كما يعرفون ابناءهم الكاف بمعنى المثل وما مصدرية يشهد للاول جعل قوله كما يعرفون ابناءهم والمراد بالحق
رجوع الضمير الى الرسول عم فانه لو كان راجعا الى غيره لكان المناسب ان يقال كما يعرفون التوراة والانجيل او كما يعرفون امر بيت المقدس
ليحصل مزيد الملايمة بين المعرفة المشبهة والمشبه بها اي يعرفونه باوصافه من كونه نبيا حقا وكونه هو الموعود ببعثته في كتبهم وكونه
صادقا في جميع ما ادعى انه جاء به من عند الله فانهم كانوا يعرفونه عم بهذه الاوصاف بان شاهدوا ما خلق الله تع في يديه من المعجزات معرفة
لا يشوبها شيء من الاشتباه والالتباس كمعرفتهم ابناءهم بذواتهم واشخاصهم متميزين عن سائر الغلمان اذا رأوهم فيما بينهم
لا يلتبسون عليهم بغيرهم فالمعرفة المشبهة معرفة برهانية قطعية مستندة الى دليل قطعي وهو المعجزة والمعرفة المشبه بها معرفة
ضرورية قطعية مستندة الى المشاهدة والمعرفة الضرورية اقوى من المعرفة النظرية البرهانية وان كانت كل واحدة منهما قطعية فلذلك
جعلت الاولى مشبها بها الثانية وان اريد بكل واحدة من المعرفتين المعرفة بحسب الوصف كما قال صاحب التيسير من ان المعنى
يعرفونه بالرسالة والنبوة كما يعرفون ابناءهم بالنسب والبنوة كما يدل عليه ما قاله رواية عن عمر انه سأل عبد الله بن سلام
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انا اعلم به مني بابني قال اي عمر ولم اي لم ذلك قال اي عبد الله لاني لست اشك
في محمد عليه السلام انه نبي فاما ولدي فلعل والدته خانت فقبل عمر رأسه فقال وفقك الله يا ابن سلام فقد صدقت
جزاء وان اريد
فانه يدل على ان المراد بمعرفة الابناء معرفتهم بالنسب والبنوة فيرد ان يقال قاعدة التشبيه ان يكون وجه الشبه في المشبه به
اقوى بالنسبة الى المشبه فيستلزم الا يصح ان يكون معرفتهم بابنائهم اقوى لوقوعها شبهها بها وليس كذلك لانها معرفة ظنية مستندة الى
ظاهر القرائن ومعرفة امر النبوة قطعية مستندة الى برهان قاطع الا ان يقال معرفة الابناء اقوى بالنسبة اليهم لانهم يقطعون بنسب
اولادهم قطعا وجدانيا ولا يلتفتون الى احتمال خيانة الامهات بخلاف معرفة امر النبوة فانها معرفة نظرية موقوفة على النظر في الدلائل

فلعلهم يتصورون في النظر فيتطرق اليهم شيء من الشبه في امر النبوة مثل ان يشتبه عليهم المعجزة بالسحر وسيجيء هذه الآية في سورة الانعام
بعينها والمص بعينه هناك قوله تع يعرفونه بقوله يعرفون رسول الله بحليته المذكورة في التورية والانجيل كما يعرفون ابناءهم يحلاهم
لا يشتبه عليهم ابناؤهم وابناء غيرهم وفي تفسير الآية مخالفة من وجوه فتأمل قال صاحب الكشاف فان قلت لم اختص الابناء قلت لان الذكور اشهر واعرف وهم
لصحبة الآباء الزم وبقلوبهم الصق اقول ورود السؤال وصحة الجواب مبني على ان يكون المراد بالابناء هم الذكور فقط وكثيرا ما
يذكر الابناء والبنون ويراد بهما جميع اولاد آدم على ان صيغة الذكور اذا ذكرت في صورة الجمع تعم فان قيل لم لم يقل كما يعرفون انفسهم قلنا
لو قيل ذلك لتوهم المعرفة الحقيقية على نحو من عرف نفسه فقد عرف ربه وذلك لا يليق الا للافراد المخلصين وان فريقا منهم
الضمير للعارفين قسمهم الى معاند وعن حسد فدل على ان المعرفة ليس بايمان ليكتمون الحق وهو نبوة محمد عليه السلام او امر القبلة
وهم يعلمون تاكيد للذم لان للجاهل عذرا بما يجوز تخصيص خبر الآية المذكورة يعني ان علماء اهل الكتاب يعم المعاند منهم والمؤمن
كما عرفت من قبل وقوله تع وان فريقا منهم يخصص اهل الكتاب بمن عاند منهم واستثناء لمن لم يخرج من آمن منهم لان من يستحق الذم بكتمان
الحق انما هو المعاند وليس المراد بالاستثناء ما هو المصطلح عند النحاة لعدم اداته وانما المراد هو الاستثناء المعنوي وهو المستفاد من
تنكير فريقا ومن كلمة من التبعيضية اذ فهم منه ان فريقا آخرين منهم لا يكتمون الحق بل يعترفون به والتفصيل فيه ان الفرق ثلث فرقة يعلمون
ولا يكتمون كعبد الله بن سلام وفرقة يعلمون ويكتمون كابن صوريا وفرقة لا يعلمون ولا يكتمون وهم الجهال الذين كانوا لا يعلمون الكتاب الا اماني
ويقلدون احبارهم والظاهر ان قوله تع وهم يعلمون حال مؤكدة فانها قد تجيء بعد الجملة الفعلية ايضا كما في قوله تع ولا تعثوا
في الارض مفسدين الحق من ربك كلام مستأنف والتعبير عن ذات المسند اليه بلفظ الحق يفيد زيادة تثبيت وتقرير المطلوب
على العقول والاذهان والحق اما مبتدأ خبره من ربك بتقدير المتعلق واللام للعهد فالمعهود مذكور كناية في قوله تع
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فان معرفته عم وان كانت متناولة لمعرفته بذاته وباوصافه الا ان المراد كمال معرفته باوصافه
التي هي حقيقة امر نبوته وحقيقة ما هو عليه وما جاء به فيكون ما هو عليه مذكورا كناية فيه ذلك القول فصح ان يشار اليه
بلام العهد المذكورة في قوله الحق والاشارة الى ما عليه الرسول صلى الله عليه وسلم من الحق المبين مطلقا او الحق اي الى الحق الذي
يكتمونه وهو المذكور صريحا فالمعهود مذكور صريحا او للجنس عطف على قوله للعهد اي الاشارة الى ماهية الحق مع قطع
النظر عن تحققها في ضمن فرد وكون المحكوم عليه نفس الجنس مع انتفاء قرينة البعضية من دلائل ارادة الحصر كما في نحو الكرم التقوى والحب
المال والمعنى ان الحق ما ثبت انه من الله كالذي انت عليه لا ما لم يثبت انه كذلك كالذي عليه اهل الكتاب واما خبر مبتدأ محذوف اي

اي هو الحق فاللام للجنس فقط والخبر مقصور على المبتدأ والضمير راجع الى ما سبق ذكره صريحا او كناية او الى ما هو في حكم المذكور من ربك حال
ويكون حالا مؤكدة مقررة لمضمون الجملة الاسمية او خبر بعد خبر بالتقدير وقرئ بالنصب على انه بدل من الاول اي الحق الاول او تاكيد لفظي
او مفعول يعلمون وعلى التقدير يكون من ربك حالا مؤكدة فلا تكونن من الممترين الشاكين في انه من ربك فاللام في الممترين للجنس او في
كتمانهم الحق عالمين به فاللام فيه للعهد وليس المراد به نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الشك فيه وان كان في صورة النهي لانه
غير متوقع منه والانسان لا ينهى عما لا يتوقع منه كالصعود الى السماء قال بعض المتأخرين النهي المذكور للحث على محافظة الاسباب
المزيلة والتحرز عن الغفلة والرسول عم احق بهما من الله ثم انه لا اختصاص للنهي بالمتوقع الهري اذ الجهل غير متوقع من نوح عم
وقد وقع التحذير عنه في قوله تع اني اعظك ان تكون من الجاهلين اقول الشك فيما نحن فيه لا يتصور من الرسول عم اصلا
فلا حاجة للحث المذكور وما ذكره من قصة نوح فليس فيه نهي اصلا بل انشاء منه تع على صيانته من الجهل وليس بقصد او اختيار
عطف على قوله غير متوقع منه والانسان لا ينهى عما ليس بالقصد والاختيار كالجوع والعطش والشك والجهل فاذا وردت
صورة النهي في مثل هذه المواضع لا يراد بها حقيقة النهي بل اما تحقيق الامر هذا على تقدير ان لا يكون الخطاب للنبي
عم وانه بحيث لا يشك فيه ناظر اي بحيث لمعاصر ان يرتاب فيه احد من الناس فيكون خطابا عاما كقوله ولو ترى اذ المجرمون ثم ذكر
الكلام على تقدير كون الخطاب للنبي عم بقوله او امر الامة بالكتاب المعارف المزيحة للشك الا انه وجه النهي اليه عم لكونه
ابلغ في نهي الامة وهذا مبني قوله على الوجه الابلغ متعلق بقوله او امر الامة وهذا نحو قوله تع يا ايها النبي اذا طلقتم
النساء قيل وجه الابلغية هو ان كون امر من كان امته له عم في الفظاعة بمنزلة امر آبائه عليه السلام
ولكل وجهة ولكل امة قبلة فيكون المضاف اليه المحذوف عاما عبارة عن جميع الامم اعني المسلمين واليهود
والنصارى ويكون الوجهة بمعنى مطلق الجهة المتناولة لجميع ما يتوجه اليه عند الشروع في الصلوة اي جهة كانت قال بعض المتأخرين في رد هذا
الوجه ولا ينتظم وجه التفريع الآتي ذكره اقول وجه التفريع منتظم على تفسير المص كما ستسمعه وان لهذا الوجه مؤيدا بقراءة
الى حيث قراء ولكل قبلة ولهذا قدمه او لكل قوم من المسلمين جهة وجانب من الكعبة هذا مبني على ان يكون المضاف اليه المحذوف عبارة
عن فرق المسلمين فقط ويكون الوجهة عبارة عن جهات الكعبة ونواحيها والمص فسر الوجهة اولا بالقبلة وثانيا بالجهة لان قبلة كل
امة من اهل الاديان المختلفة مغايرة لقبلة الامة الاخرى بخلاف قبلة طوائف المسلمين فانها البيت متشابهة في ذاتها وانما التفاوت
في جهاتها وجوانبها فلكل طائفة منهم جهة مغايرة لجهة الاخرى على حسب تفاوت اماكنهم فان من كان في غرب الكعبة يستقبل جهة الشرق

حال استقباله الكعبة ومن كان في جهة شمال الكعبة يستقبل جهة الجنوب وكذا العكس والتنوين بدل الاضافة اي لكل احد **هو موليها**
احد المفعولين محذوف فان ولّى يتعدى الى مفعولين تارة بنفسه واخرى يتعدى الى احدهما بنفسه والى الآخر بكلمة الى يقال ولّيته
وجهي وولّيت اليه وجهي ثم ان كان لفظ هو راجعا الى كل يكون المفعول المحذوف وجهه وان كان راجعا الى الله تعالى يكون المحذوف ضميرا راجعا
الى كل ولهذا قال اي هو موليها وجهه او الله تعالى موليها اياه اي جاعل اليها وجهه وقرئ لكل وجهة بالاضافة فالضمير راجع الى
الله لا الى الكل لعدم صحة اسناد التولية اليه لان كلا عبارة عن الجهة والمعنى ولكل وجهة الله موليها اهلها ولما كانت اللام
ح زائدة بين وجهها فقال واللام مزيدة للتأكيد بحسب المعنى جبرا وتقوية لضعف العامل لان العامل لما تأخر عن معموله
ضعف عمله فاحتاج الى التقوية ومنه قوله تعالى للرؤيا تعبرون واذا احتاج الفعل الى التقوية بتأخره عن المعمول فاحتياج اسم
الفاعل اولى فان قيل كيف يكون قوله لكل وجهة معمولا لموليها مع ان المولي قد استوفى معموله واشتغل بالضمير عنه قلنا العامل
محذوف والمذكور تفسيره اي لكل وجهة الله مولٍ موليها والمفعول الآخر محذوف ايضا اي اهلها وقرأ ابن عامر مولاها فالضمير
ح راجع الى الكل لا الى الله لانه هو المولي بكسر اللام ويستحيل كونه مولى بالفتح والضمير البارز راجع الى الوجهة وهو مفعول ثان له
ومفعوله الاول اقيم مقام الفاعل وهو الضمير المرفوع المستتر في مولاها الراجع الى كل اي هو مولّى تلك الجهة قوله قد وليها تفسير
لقوله هو مولّى تلك الجهة ليتعين ان اللام في قوله مولى تلك الجهة مفتوحة لا مكسورة وترك ذكر الفاعل اعني المولي
بكسر اللام لانه معلوم ولان الكلام انما هو في بيان احوال الكل لا في بيان ذات موليهم من هو **فاستبقوا الخيرات**
بين الخيرات بقوله من امر القبلة وغيره مما ينال به سعادة الدارين يعني ان لفظ الخيرات عام يتناول كل عمل صالح يثني في الشرع حسنه
وفضله ويصح الحمل عليه سواء فسر الكل بكل امة من اهل الاديان المختلفة او بكل قوم من المسلمين والمعنى على الاول اذا ثبت ان لكل امة
من اهل الاديان المختلفة قبلة غير قبلة الآخر بحيث يتصلبون في التوجه الى قبلتهم ولا يتبع بعض الى قبلة الآخر فاستبقوا انتم
وبادروا الى فعلات الخيرات ولا تقتفوا اثر المكابرين فانهم انما يستبقون الشرور اذ ليس بعد الحق الا الضلال واصل
السبق التقدم في السير وقد يستعمل في مطلق التقدم والاستباق ما يكون من التقدم بين الاثنين والتسابق ما يكون منه
بين الجماعة فقوله فاستبقوا معناه اطلبوا ان يتقدم بعضكم بعضا في اكتساب الطاعات وعدل عن ان يقال فاستبقوا
في التوجه شطر المسجد الحرام تعميما للترغيب ومبالغة في النصح هذا تقرير المعنى على التفسير الاول ويصح حمل لفظ الخيرات
على المعنى العام على تقدير ان يفسر الكل بكل قوم من المسلمين ايضا وتقرير المعنى ح لكل منكم ايها المسلمون جهة وناحية

من نواحي الكعبة فكل ناحية من نواحيها خير فاستبقوا في رعاية جهاتكم والمحافظة عليها وعدل الى لفظ الخيرات للتعميم والمبالغة المذكورين
او الفاضلات من الجهات اي ويجوز على تقدير ان يفسر الكل بكل قوم من المسلمين ان يحمل لفظ الخيرات على المعنى الخاص وهو الجهات الفاضلة
وهي المسامتة للكعبة فان القبلة في حق من كان في الجانب الغربي من الكعبة مثلا هي جهة الشرق ولا شك ان جهة الشرق جهات
هذا على تقدير ان يكون الخيرات جمع خير هو اسم التفضيل
مختلفة وان بعضها مسامتة للكعبة وبعضها غير مسامتة لها فالافضل للمصلي ان يتحرى الجهة الموازنة لعين الكعبة وسمتها
حسبما امكن قال بعض المتأخرين في تفسيره اي تسارعوا الى اداء الصلوة في اوائل اوقاتها وفي التعبير بالخير عن الصلوة دلالة على
تفوقها في الخيرية على سائر الاعمال الصالحة فان النوع الخاص اذا اعبر عنه باسم الجنس يدل على فضله على سائر الانواع اقول هذا
التفسير لا يناسب مذهب الحنفية فان تأخير بعض الصلوات يستحب عندهم قال الراغب وفي الآية قول آخر وهو ان الله تعالى عز وجل
رزق وقدر وسخر
قيض الناس في امور دنياهم واخراهم لاحوال متفاوتة وجعل بعضهم اعوان بعض فيها فواحد يزرع وواحد يطحن وواحد
يخبز وكذلك في امر الدين واحد يجمع الحديث وآخر يطلب الفقه وواحد يطلب الاصول وهم في الظاهر متخالفون وفي
الباطن مسخرون واليه اشار النبي عم بقوله كل ميسر لما خلق وجعل الكل سبيلا في الوصول اليه تعالى اذا رعى ما هو
بصدده وادى الامانة فيه ولهذا سئل بعض الصالحين عن تفاوت الناس في افعالهم فقال كل ذلك طرق الى الله تعالى اراد
ان يعمرها بعبادة فيبين تعالى ان لكل طريقا اذا تحرى فيه وجد الله ووصل اليه وعلى هذا الحمل قوله تعالى لكل جعلنا منكم
شرعة ومنهاجا واعلم ان الله تعالى لما امرهم بالطاعات والمسابقة في الخيرات ذكرهم بانهم مجموعون في المحشر ومحاسبون
ومجزيون بحسب اعمالهم ترغيبا في المسارعة الى الخيرات وترهيبا عن الشرور والفساد فقال **اينما** كلمة فيها معنى الشرط
وتكونوا وتأت مجزومان بها **تكونوا يأت بكم الله** ولذا اسقط النون والياء **جميعا** اي المطيعين والعصاة جملة
المصابيح لعموم الامكنة والاحوال ولهذا قال في اي موضع تكونوا من موافق للحق ومخالف له بيان للضمير المستتر في
تكونوا او الضمير المجرور في قوله بكم يجمع الاجزاء ومتفرقها يحشركم الله الى المحشر للجزاء ففيه وعد ووعيد او يعني او الخير
اينما تكونوا من اعماق الارض وقلل الجبال يقبض ارواحكم كانه قيل لا تغتروا بالدنيا فان عاقبتها الفناء فبادروا الى
الخيرات او اينما تكونوا من الجهات المتقابلة فاينما لعموم الجهات يأت الله بكم جميعا ويجعلكم كالمجتمعين في المسجد الحرام ويجعل
صلواتكم كانها الى جهة واحدة قال في الكشاف كانكم تصلون حاضري المسجد الحرام قال بعض المتأخرين في رد الوجه الاخير بقوله يأباه
ان الله على كل شيء قدير اذ لا دخل لشمول القدرة وكمالها في المعنى المذكور فان مبناه على الرخصة والوسعة في امر التكليف

لا على القدرة في امر التكوين اقول يحمل الاعمال الواقعة في الجهات المختلفة متحدة من جملة مقدورات الله تعالى ولهذا فسر المحشي بقوله فيقدر على الاماتة والاحياء والجمع فان الوجه الاخير ناظر الى الاخير اذ جعل صلواتهم مع اختلاف جهاتها في حكم صلوات متحدة الجهة كانها كلها مسامتة لعين الكعبة وجاء جميعهم كانهم في المسجد الحرام عرضا لكن لا يكون الا بتكوين الله تعالى وهذا مناسب لسياق الاية وسياقها لان ما قبلها وما بعدها كلام في شأن القبلة والامر بالتولية شطر المسجد الحرام **ومن حيث خرجت** ومن اي مكان خرجت للسفر اشارة الى انه ليس تكرارا للسابق لانه كان في الحضر وهذا في السفر اي خارج المدينة **فول وجهك شطر المسجد الحرام** تشعر العبارة بان قوله تعالى ومن حيث متعلق بقوله ول وجهك وهو يستلزم امرين الاول اعمال ما بعد الفاء فيما قبلها والثاني اجتماع الواو والفاء العاطفتين لجملة العامل مع معموله على ما قبلها فان تقدير الكلام وول وجهك شطر المسجد الحرام من اي مكان خرجت اليه للسفر والاول ان جوزه بعض علماء العربية الا ان الثاني لم يقل بجوازه احد فالوجه ان يقال انه متعلق بمحذوف عطف عليه قوله فول اي افعل ما امرت به من حيث خرجت فول او ان يجعل قوله من حيث في معنى الشرط اي اينما خرجت وتوجهت فول فالفاء للجزاء ولا محذور في اجتماعها مع الواو العاطفة اذا صليت اقول موضع ذكر هذا القيد عند قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام عقيب قوله قد نرى تقلب وجهك في السماء **وانه** وان هذا الامر الذي **للحق من ربك** تاكيد على ابلغ الوجوه **وما الله بغافل عما تعملون** قرأ ابو عمرو بياء الغيبة ردا الى قوله يعملون وقرأ الباقون بتاء الخطاب ردا على قوله اينما تكونوا **ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره** كرر هذا الحكم اي تحويل الوجه وتوليته ذكر ثلاث مرات ذكرا اولا قوله تعالى قد نرى الى قوله عما يعملون وذكر ثانيا قوله تعالى ومن حيث خرجت الى قوله عما تعملون وذكر ثالثا قوله تعالى ومن حيث خرجت الى قوله تعالى حجة والصحيح ان التكرير له فائدتان الاولى ان السفهاء لما قالوا ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها واراد بيان العلل المقتضية للتحويل وكان لكل علة حسن انعقاد والحاصل ان قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ذكر ثلاث مرات الاول سبب عما قبله وهو قوله تعالى فلنولينك قبلة ترضيها والثاني ايضا سبب عما قبله وهو قوله تعالى ولكل وجهة هو موليها وكذا الثالث الا انه ذكر له سببا آخر وهو قوله لئلا يكون للناس الخ فكرر الحكم عند بيان كل واحد من تلك العلل اقول والظاهر ان الاول امر بالتحويل الى الكعبة والثاني امر به في السفر والفاء فيه جواب والثالث امر به في ازمنة السفر لا من حيث انه يستعاد للزمان لتعدد علله فانه تعالى ذكر للتحويل ثلاث علل الاولى ما ذكره بقوله تعظيم الرسول بابتغاء مرضاته كانه قيل امر كل بتولية

وجهك شطره لا جلك واكرامك بتحصيل ما تحبه هذه العلة ذكرت بقوله قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضيها والثانية ما ذكره بقوله وجري العادة الالهية على ان يولي كل اهل ملة وصاحب دعوة وجهة يستقبلها الجملة صفة وجهة ويتميز بها هذه العلة ذكرت بقوله ولكل وجهة هو موليها اقول هذا الوجه يقتضي ان يقترن قوله تعالى ولكل وجهة هو موليها بقوله ومن حيث خرجت لا يفصل بينهما بقوله تعالى فاستبقوا الخيرات اينما تكونوا يأت بكم الله ويذكره بعد تمام الكلام والثالث ما ذكره بقوله

ستنبه قوله فيما بعد وقرن بكل علة معلولها فتكريره

ودفع حجج المخالفين على ما نبينه وهذه العلة تذكر بقوله تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجة وقرن بكل علة معلولها كما يقرن المدلول بكل واحد من دلائله فاعيد الامر بالتولية عند ذكر كل علة منها تقريبا للمعلول الى الاذهان وتقريرا على ان لقوله وقرن والفائدة الثانية ما ذكره بقوله مع ان القبلة لها شأن فان نسخها اول ما وقع من النسخ في شرعنا والنسخ من مظان الفتنة والشبهة حتى ان اليهود زعموا ان الشرائع والاحكام لا يجوز نسخها زعما منهم ان نسخها في معنى البداء والرجوع عنها وذلك محال في حق الله تعالى لانه انما يتصور ممن يجهل بالعواقب وهو تعالى منزه عن ذلك وقد رد الله عما ذكروه في قوله تعالى ما ننسخ من آية مع ان النسخ ليس في معنى ما ذكره اليهود بل هو بيان انتهاء الحكم فتذكر فبالحري ان يؤكد امرها ويعاد ذكرها مرة بعد اخرى لاجل التقرير حتى ينقادوا الامر التحويل ويجدوا في امتثال ما امروا به **لئلا يكون للناس عليكم حجة** علة لقوله فولوا والمعنى ان التولية عن الصخرة الى الكعبة تدفع احتجاج اليهود بان المنعوت متعلق بقوله احتجاج في التورية قبلته الكعبة لا الصخرة وان محمدا عطف على قوله بان المنعوت يجحد ديننا ويتبعنا في قبلتنا والمشركين عطف على اليهود اي وتدفع ايضا احتجاج المشركين بانه يدعي ملة ابراهيم عليه السلام ويخالف قبلته وهي الكعبة **الا الذين ظلموا منهم** استثناء من الناس اي من حيث المعنى وان صح البدلية من جهة اللفظ اي لئلا يكون لاحد من الناس حجة العموم مستفاد من اسم الجمع المحلى باللام قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب لم يحمل المحشي الا الذين ظلموا في موضع الجر على البدلية من الناس مع ان البدلية هو المختار في كلام غير موجب كما هو المشهور لان كون البدلية مختارا مشروط بامور منها ان لا يتراخى المستثنى عن المستثنى منه وههنا قد تراخى وتباعد عنه كما في قولك ما جاءني احد حين كنت جالسا ههنا الا زيد فان الابدال ليس باولى من النصب على الاستثناء في مثله اذ كونه مختارا انما هو لقصد التطابق بينه وبين المستثنى منه ومع تراخيها بينهما لا يليق ذلك اقول قوله للناس خبر كان وحجة اسمه وعليكم حال منها وانما قدم الخبر لكونه ظرفا وهو في التقدير والرتبة مؤخر فلا تراخي بينهما حكما فالوجه ما ذكرناه من انه استثناء من الناس من حيث المعنى فلا ينافي البدلية الا الذين ظلموا منهم فانهم يقولون ما تحول الى الكعبة الا ميلا الى دين قومه وحبا لبلده والظاهر ان المعاندين القائلين بهذا الكلام من اليهود

فالتقدير لئلا يكون عليكم حجة للناس الا الذين ظلموا منهم

أو بدا له أي نشأ له فيه رأي فرجع إلى قبلة آبائه ويوشك أن يرجع إلى دينهم والظاهر أن المعاندين القائلين بهذا الكلام من مشركي مكة ويسمى هذه
حجة جواب عما يقال الاستثناء من النفي إثبات فيكون المعنى لئلا يكون لعامة الناس حجة عليكم ويكون حجة للظالمين والظالم المعاند لا يستحق له
فضلا عن الحجة فكيف جاز أن يسمى قوله الباطل حجة وذكر المص له ثلاثة أجوبة الأول ما ذكره بقوله كقوله تع حجتهم داحضة أي باطلة تقريره
أن ما قاله المعاندون وإن كان شبهة باطلة إلا أنه شبه بالحجة لأنهم يسوقون مساقها ويوردونها موردها فسمي حجة مجازا لتحكمهم قيل إن الحجة
المستثنى منها إن تناولت شبهة المعاندين لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وإن لم تتناولها لا يصح استثناؤها منها أجيب بأن المراد بالحجة المتمسك
حقا كان أو باطلا باعتبار عموم المجاز فتتناول إياها والاستثناء منقطع فلا حاجة إلى التناول والجواب الثاني ما ذكره بقوله وقيل
الحجة بمعنى الاحتجاج فإن أصل معناها ما ذكر لكونها مصدر حج وإن جعلت اسما وتعريفه أن المراد بالحجة المستثنى منها الاحتجاج فتتناول
شبهة المعاندين فيكون الاستثناء متصلا والجواب الثالث ما ذكره بقوله وقيل الاستثناء للمبالغة ووجه المبالغة أن الأصل في مطلق
الاستثناء هو الاتصال في صورة الاستثناء مبالغة في نفي الحجة رأسا أي في نفي الحجة بعد التحويل إلى الكعبة تقريره ظاهر من تمثيله وتحريره وتحليله
كقوله أي قول الشاعر في مدح قوم ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب فإنه بولغ في نفي الحجة كما سمي ما في سيوف
الممدوحين من الفلول عيبا واستثني من العيب المنفي عنهم للمبالغة في نفي العيب عنهم للعلم بأن ذلك الفلول ليس بعيب بل هو من آثار كمال
الشجاعة للعلم علة للمبالغة في نفي الحجة بأن الظالم لا حجة له فلا يقول لئلا يكون للناس حجة سوى هذه الشبهة الرابعة فقد بولغ في نفي
الحجة وقرئ ألا الذين ظلموا على أنه استيناف فيكون الذين ظلموا مبتدأ خبره فلا تخشوهم [بالتأويل المشهور] والفاء لتضمن المبتدأ معنى
الشرط بحرف التنبيه أي وإن وقف على قوله حجة واستؤنف بقوله ألا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم يكون ألا حرف تنبيه ويكون الذين
ظلموا مبتدأ خبره فلا تخشوهم بالتأويل المشهور في جعل الإنشاء خبر المبتدأ وهو القول فلا تخشوهم فلا تخافوهم فإن مطاعنهم
لا تضركم فيه إشارة إلى أن الخوف أمر قلبي يعرف بآثاره [فإن من خاف أحدا لا يخالف أمره] أنهم لا يقدرون على المضرة غير الطعن
واخشوني فلا تخالفوا ما أمرتكم فيه إشارة إلى أن الخوف أمر قلبي يعرف بآثاره فإن من خاف أحدا لا يخالف أمره ولأتم نعمتي
عليكم ولعلكم تهتدون علة محذوف وهو الأمر بتولية الوجوه شطره أي وأمرتكم بتولية وجوهكم شطره حال أداء
الصلوة لإتمامي النعمة عليكم فإن مجرد التوفيق لأداء الصلوة وإن كان نعمة جليلة يتوصل بها إلى الثواب الجزيل إلا أن أمرهم
بالتوجه إلى قبلة إبراهيم عم تمام النعمة قدر المص متعلق اللام مقدما حيث قال أمرتكم لإتمامي النعمة عليكم وصاحب الكشاف أخره
حيث قال ومتعلق اللام محذوف معناه ولإتمامي النعمة عليكم وإرادتي اهتداءكم أمرتكم بذلك قال بعض شراحه إنما قدره

مؤخرا لإفادة التخصيص أقول ليس الموضع موضع إفادة التخصيص لأن تمام النعمة لا يختص بهذا الأمر كما يفصح عنه قوله تع اليوم أكملت لكم
دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا فإنه نزل في أواخر الهجرة وتحويل القبلة وقع في أوائلها وإرادتي اهتداءكم تفسير لقوله
ولعلكم تهتدون فلما تعذر حمل كلمة لعل على أصل معناها لاستحالة الترجي في حقه تع فسرها بإرادة الاهتداء فإنه تع لو لم يرد اهتداء المصلين
إلى استقبال قبلته وامتثال أمره لما اهتدوا إليها وعطف على علة مقدرة والفائدة في تقديرها والعطف عليها الإشارة إلى أن الحكم المذكور
فائدته غير منحصرة في واحد مثل واخشوني لأحفظكم عنهم هذه علة مقدرة ولأتم نعمتي عليكم هذا عطف على تلك العلة المقدرة أو لئلا يكون
عطف على قوله علة مقدرة أي أو عطف على قوله على علة مقدرة والمعنى افعلوا التولية لينتفي حجة الناس عليكم ولأتم نعمتي عليكم ولاهتدائكم إلى
المنهج الحق والمسلك السديد وفي الحديث تمام النعمة دخول الجنة فإنه محل المشاهدة وعن علي رضي الله عنه تمام النعمة الموت على الإسلام قال بعض
من تصدى لتحشية الكتاب إيراد الحديث والأثر ربما يرجح كونه معطوفا على علة مقدرة أي واخشوني لأحفظكم عنهم ولأتم عليكم نعما زائدة على
جنس ما حصل لكم الآن التي من جملتها الموت على الإسلام والإثابة بدار الخلد والنعيم ولأهديكم إلى سواء السبيل في جميع أموركم وأحوالكم
أقول وبهذا التقرير يندفع ما قاله المولى الموصوف بابن تجيد وأما ما روي عن علي رضي الله عنه فلا دخل له في تعليل العطف
إنما أورده استطرادا لمناسبته الحديث في كونهما تفسيرا لمعنى تمام النعمة فقول بعضهم إيراد الحديث والأثر ربما يرجح العطف
على المذكور بعيد عن التحقيق كما أرسلنا فيكم رسولا منكم وهو محمد صلى الله عليه وسلم وهو أرسل فيهم لا في غيرهم من بني
آدم ومنهم لا من غيرهم فقوله فيكم ومنكم لزيادة الامتنان متصل بما قبله يعني أن كاف التشبيه في قوله تع كما أرسلنا يستدعي مشبها
يشبه بإرسال رسول موصوف بما وصفه إبراهيم عليه السلام في دعائه وذلك المشبه إما مدلول عليه بما تقدم من قوله ولأتم نعمتي
عليكم كما بينه المص بقوله أي ولأتم نعمتي عليكم في الدنيا في أمر القبلة أي بتحويلها إلى قبلة إبراهيم عم أو في الآخرة بإثابتكم
بالثواب الجزيل إتماما مثل إتمامها عليكم في الدنيا كما أتممتها بإرسال رسول منكم فإنه من جملة نعم الله تع أو بما بعده من قوله فاذ
كروني كما بينه بقوله أي كما ذكرتكم بالإرسال فاذكروني وعلى التقديرين كلمة ما مصدرية والكاف في محل النصب صفة مصدر
محذوف وهو على الأول إتماما وعلى الثاني ذكرا قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب إنما قيل إنه تع أنزل عند قرب وفاة رسول الله
صلى الله عليه وسلم اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي وبين أن تمام النعمة إنما حصلت ذلك اليوم فكيف قال قبل
ذلك بسنين كثيرة في هذه الآية ولأتم نعمتي عليكم قلنا لا يرد ما قلتم إن كان التقدير واخشوني لأحفظكم عنهم ولأتم
نعمتي عليكم أو فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون ولأتم لأن تعليق إتمامها على خشية الله تع أو على التولية لا يستلزم حصول الإتمام

بالفعل ولا ينافي حصوله في ذلك اليوم وانما يرد ظاهرا على تقدير ان يكون المعنى وامركم بالتوجه شطر الكعبة لاتم نعمتي عليكم في امر القبلة فانه يلزم
ح ان يحصل اتمام النعمة عند الامر بالتولية فما وجه ان يقال بعد ذلك اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي فنقول في جوابه والله اعلم المراد
من النعمة المتممة في ذلك اليوم هي النعمة المتعلقة ببعثته عم من بيان الشرايع والاحكام وتعليم مكارم الاخلاق والتحريض عليها والكف عن الفواحش
والمنكرات واتمام النعمة الدينية مطلقا في ذلك اليوم لا ينافي اتمام النعمة المتعلقة بامر القبلة خاصة قبل ذلك اليوم او نقول المراد من النعمة
المتممة في ذلك اليوم هي النعم الحاصلة في الدنيا من الهداية والارشاد الى الدين القويم والصراط المستقيم والمراد بقوله ولاتم نعمتي عليكم هي النعم
الاخروية وهي الفوز بالثواب وقد اشار المحشي الى هذين الجوابين بقوله اى لاتم نعمتي عليكم في امر القبلة او في الاخرة انتهى والتحقيق فيه
ان الصيغة الواقعة هنا صيغة الاستقبال وهي قوله تع ولاتم نعمتي عليكم وذلك لا يقتضي كون تمام النعمة بتحويل القبلة فقط بالفعل لجواز
ان يكون ذلك جزئيا من تمام النعمة وهذا هو النعمة المتعلقة بامر القبلة او الثواب الجزيل وما نزل عند قرب وفاته عم واقع بصيغة الماضي
وهو قوله تع واتممت عليكم نعمتي وذلك بعد جميع جزئيات النعم فذكر بعد حصول جميعها منه تع وما ذكره المحشي بقوله اى ولاتم عليكم في امر
القبلة او في الاخرة بيان الجزئي من جزئيات النعم وليس اشارة الى الجوابين فتامل يتلو عليكم آياتنا والمراد بالآيات هنا آيات
القرآن العظيم لانه الذي كان عليه السلام يتلوه عليهم ليس الا ذلك فوجب حملها عليه ويزكيكم ولما كان المزكي هو
الله تع حقيقة نزه بقوله بجعلكم على ما تصيرون به ازكياء لم يذكر متعلق ازكياء هنا للتعميم قدمه على التعليم باعتبار القصد واخره
في دعوة ابراهيم عم باعتبار الفعل جواب عما يقال كيف اخر ذكر التزكية عن تعليم الكتاب والحكمة فيما حكى عن ابراهيم عم كما سمعت
سابقا وقدم ذكرها هنا وتقرير الجواب ان تطهير النفوس عن الرذائل القولية والعملية والاعتقادية غاية اخيرة متأخرة باعتبار الوجود
الخارجي عن تبليغ دلائل وجود الصانع ووحدته ودلائل النبوة وعن تلاوة نظم القرآن وتعليم معانيه واسراره وعن تعليم الحكمة كما انها
علة متقدمة بحسب التصور والوجود الذهني بالنسبة الى الامور المذكورة فقدم ذكر التزكية في هذه الآية نظرا الى تقدمها في التصور
واخر في دعوة ابراهيم عم نظرا الى تأخرها في الوجود الخارجي عن تلك الامور فان المقصود من تلك الامور انما هو التطهير المتفرع عليها ويعلمكم
الكتاب والحكمة ليس تكرارا لان المراد بتعليمه تعليم ما فيه من المعاني والاسرار والشرايع والاحكام ويعلمكم عطف الخاص على
العام ما لم تكونوا تعلمون بالفكر والنظر اذ لا طريق الى معرفته سوى الوحي وهو العلم بالمغيبات واحوال المعاد وكرر الفعل
ليدل على انه جنس آخر جعله الامام من قبيل عطف الصفة في نحو جاءني الآكل فالشارب فالنايم حيث قال قوله تع ويعلمكم ما لم تكونوا
تعلمون تنبيه على انه ارسله على حين فترة من الرسل وجهلة من الامم فالخلق كانوا متحيرين ضالين في امور اديانهم فبعث الله تعالى

متعلقا

محمدا صلى الله عليه وسلم بالحق حتى علمهم ما احتاجوا اليه وذلك من اعظم انواع النعم انتهى فيه لا وجه لتكرير الفعل اذ لا حاجة
اليه فاذكروني بالطاعة ان قيل قد تم الكلام بقوله فاذكروني سواء كان قوله كما ارسلنا متصلا بما قبله او بما بعده فما وجه ذكر قوله
اذكركم بالثواب بالجزم جوابا للامر على نحو قولك زرني ازرك فان ذلك انما يتعارف اذا وقع الامر ابتداء كلام وكان الفعل
المطلوب به احسانا مبتداء يستحق فاعله به المجازاة وليس الامر هنا كذلك لان العبد لا يستحق الاجر والجزاء باداء ما وجب
عليه قلنا ان الله تع جعل الطاعة الواجبة على العبد بمنزلة ابتداء احسان وخدمة فوعد عليها الثواب بقوله اذكركم
فضلا منه وكرما فان قيل الذكر ادراك مسبوق بالنسيان فما معنى قوله اذكركم قلنا قد عرفت في نظايره ان مثله يحمل على
الغاية فالمراد بذكر الله بعباده ما يفعل بهم من اللطف والاحسان وافاضة الخيرات وفتح ابواب السعادات واطلق عليه
الذكر بطريق المشاكلة لوقوعه في صحبة ذكر العبد وقول المحشي بالثواب يشير الى هذا الجواب قال الامام الذكر قد يكون باللسان وقد يكون
بالقلب وقد يكون بالجوارح فذكرهم اياه باللسان ان يحمدوه ويسبحوه ويمجدوه ويقرؤا كتابه وذكرهم اياه بقلوبهم على ثلثة انواع احدها
ان يتفكروا في الدلائل الدالة على ذاته وصفاته ويتفكروا في الجواب عن الشبه العارضة في تلك الدلائل وثانيها ان يتفكروا في الدلائل
الدالة على كيفية تكاليفه واحكامه واوامره ونواهيه ووعده ووعيده فاذا عرفوا كيفية التكليف وعرفوا ما في الفعل من الوعد
وفي الترك من الوعيد سهل عليه الفعل وثالثها ان يتفكروا في اسرار مخلوقات الله تع حتى يصير كل ذرة من ذرات المخلوقات
كالمرآة المجلوة المحاذية لعالم القدس فاذا نظر العبد اليها انعكس شعاع بصره منها الى عالم الجلال وهذا المقام
مقام لا نهاية له واما ذكرهم اياه تع بجوارحهم فهي ان تكون جوارحهم مستغرقة في الاعمال التي امروا بها وخالية
عن الاعمال التي نهوا عنها وعلى هذا الوجه سمى الله تع الصلوة ذكرا بقوله فاسعوا الى ذكر الله فصار الامر بقوله
اذكروني متضمنا لجميع الطاعات ولهذا ذكر عن سعيد بن جبير انه قال اذكروني بطاعتي فاجمله حتى يدخل فيه
جميع انواع الذكر وافاده انتهى كلامه قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب فالذكر بهذا المعنى هو الشكر لا سيما
وقد ذكر الذكر بالفاء السببية المفيدة لكون مدخولها جزاء لما تقدم وكون مضمون الكلام السابق شرطا له فكانه
قيل اذا انعمت عليكم بهذه النعم الجليلة فاذكروني بالطاعة والطاعة الواقعة بازاء النعمة المسببة عنها هي
الشكر بلا شبهة انتهى فيلزم كون الذكر هنا شكرا سواء اريد ما ذكره الامام او لا فح يكون قوله تع واشكروا لي
مستدركا الا ان يقال انه امر بتخصيص شكرهم به تع لاجل افضاله وانعامه عليهم وان لا يشكروا غيره لكنه يخالف لما سينقل

من الراغب وصاحب التيسير جعل قوله تعالى فاذكروني امرا بالقول وقوله واشكروا لي امرا بالعمل وأيده بقوله تعالى اعملوا آل داود شكرا اقول

هذا يخالف ما ذكره الامام ولا يدفع الايراد المذكور ما انعمت به عليكم قال الراغب انما الفرق بين شكرت لزيد وشكرت زيدا قيل شكرته

له هو ان يعتبر احسانه الصادر عنه فتثني عليه بذلك وشكرته اذا لم تلتفت الى فعله بل تجاوزت الى ذكر ذاته دون اعتبار افعاله

فهو ابلغ من شكرت له وانما قال واشكروا لي ولم يقل واشكروني علما بقصورهم عن ادراكه بل عن ادراك الآية كما قال وان تعدوا

نعمة الله لا تحصوها فامرهم ان يعتبروا بعض افعاله في الشكر له ثم قال اذ قيل لم قال بعده ولا تكفرون ولم يقتصر على احد اللفظين

قيل لما كان الانسان قد يكون شاكرا في شيء ما وكافرا في غيره فيصح ان يوصف بهما على حسب النظر الى فعله فلو اقتصر على قوله واشكروا لي

لكان يجوز ان يتوهم ان ذلك نهي عن تعاطي فعل قبيح دون حث على الفعل الجميل فجمع بينهما لازالة هذا الوهم ولان في قوله ولا تكفرون

تنبيها على ان ترك الشكر كفران ان قيل لم قال ولا تكفرون ولم يقل ولا تكفروا لي ليطابق قوله واشكروا لي قيل حقق الكفر بتعرض بالنهي

عنه للتنبيه على انه اعظم قباحة بالنسبة الى كفر نعمه فان كفران النعم قد ينفي عنه بخلاف الكفر به تعالى انتهى كلامه اقول

هذا بالنظر الى ظاهر اللفظ اذ المراد به هو الكفران ولهذا قال بجحد النعم وعصيان الامر والاحسن ان يقال في الجواب ولا تكفرون

ابلغ لان فايدته التصريح بالنهي عن جميع جزئيات الكفران لانه نهي عن الحقيقة ثم انه تعالى لما اوجب عليهم الطاعة والعبادة

شكرا لما اسبغ عليهم من نعمه الظاهرة والباطنة والعبادة مما يشق تحملها على النفس حث على الاستعانة بالصبر

والصلوة حيث قال يا ايها الذين آمنوا استعينوا بالصبر عن المعاصي وحظوظ النفس والصلوة التي

هي ام العبادات ومعراج المؤمنين ومناجات رب العالمين تنبيها على انه بهما يتوصل الى الشكر المطلوب ويتحمل مشاق العبادات

فان الصبر وهو حبس النفس عن الجزع عند اصابة ما يشتد عليه تحمله ذريعة الى فعل الطاعات واجتناب الشهوات

ومن تحلى بالصبر يسهل عليه بسببه مخالفة النفس والهوى وكذا الصلوة فان من داومها يغلب عليه شوق الاستمرار

على الطاعة فظهر انه نعم العون على الطاعة ان الله مع الصابرين بالنصر واجابة الدعوة ان قيل لم لم يقل مع المصلين

وقال في آية اخرى واستعينوا بالصبر والصلوة وانها لكبيرة فاعتبر الصلوة دون الصبر قلنا لما كان فعل الصلوة اشرف

واعلى من الصبر اذ قد ينفك الصبر من الصلوة ولا تنفك الصلوة من الصبر ذكر هاهنا الصابرين فعلم انه تعالى اذا كان

مع الصابرين فهو لا محالة يكون مع المصلين بالاولوية وقال هناك وانها لكبيرة فذكر الصلوة دون الصبر تنبيها على انها

اشرف منزلة من الصبر هكذا قيل اقول التوجيه المذكور على تقدير ان يكون الضمير في انها لكبيرة راجعا الى الصلوة

وقد تقدم انه قد يكون راجعا الى الاستعانة بهما فقد ذكر لما امر الله تعالى في الآية المتقدمة بان نذكره بالطاعة في جميع ما اوجبه علينا

ونشكر له على ما انعم به علينا من نعمه ونستعين على اداء ما كلفنا به من الذكر والشكر بالصبر والصلوة ومن المعلوم ان من جملة

الطاعات نصرة دين الله بمجاهدة اعدائه وانها قد تفضي الى تلف النفس الذي هو اشد المكاره على الانسان بمقتضى جبلته

انزل الله تعالى للترغيب في ملابسته بالجهاد قوله ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات اي هم اموات يريد ان قوله اموات

خبر مبتدإ محذوف والجملة مقول القول منصوب به بل احياء وهذا ايضا خبر مبتدإ محذوف ولذا قال بل هم احياء

والجملة اما مقول لقول محذوف اي قولوا او اخبار من الله تعالى فلا محل له اقول وبما ذكرناه من وجه الاعراب دفع لما ذكره

التفتازاني بانه اضراب عن نهيهم الى الاخبار بهذا وليس معطوفا على اموات عطف مفرد او جملة بتقدير هم اموات ولكن

لا تشعرون ما حالهم في حيوتهم وهو اي قوله بل احياء ولكن لا تشعرون تنبيه على ان حيوتهم ليست بالجسد اي ليست

حيوة جسدانية بمعنى القوة المقتضية للحس والحركة الارادية اذ لم يمنع مانع كالفلج ولا من جنس ما يحس به من الحيوانات

حتى تدرك بالمشاعر والحواس الجسمانية كما في هذه الدار وانما هي اي الحيوة المذكورة امر لا يدرك بالعقل بل بالوحي يريد ان حيوتهم

امر لا يعلم الا بالوحي وقد يطلق الحيوة مجازا على القوة التي هي مبدأ النمو والتغذية كما في قوله تعالى فاحيى به الارض بعد موتها والحيوة

بهذا المعنى يحتاج اليها في الاجسام النامية حيوانا كانت او نباتا والحيوة بالمعنى الاول لا يحتاج اليها الا في الحيوانات وقد يطلق

الحيوة على الفضائل المختصة بالانسان كالعقل والعلم والايمان كما في قوله تعالى او من كان ميتا فاحييناه وقوله استجيبوا

لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم والشهداء ليس لهم حيوة بالمعنيين الاولين بدلالة انا لا نحس منهم ما يترتب عليهما

وقيل المراد بكونهم احياء انهم احياء بالحيوة بالمعنى الثالث وعن الحسن اي روي عنه ان الشهداء احياء عند الله يعرض ارزاقهم

على ارواحهم فيصل اليهم الروح اي الراحة والفرح من الجنة كما تعرض النار على ارواح آل فرعون غدوا وعشيا فيصل

اليهم الوجع حاصل ما روي عنه انه لا شك ان حيوة الشهداء ليست بهذا الجسد بالضرورة لانعدامه واضمحلاله فحيوتهم

روحانية ولهذا قال لا تشعرون لان شعورهم ليس الا بالحيوة بهذا الجسد وتلك الحيوة ليست بهذا الجسد بل هي حيوة معنوية

روحانية فان الانسان حي كان محسنا كان روحه متنعما الى يوم القيمة وان كان مسيئا كان معذبا والآية نزلت

في شهداء بدر وكانوا اربعة عشر فيه لطيفة لان البدر يتم في اربعة عشر ليلة فالبدر صار بهم بدرا وفيها دلالة على ان

الارواح جواهر قائمة بانفسها اقول لا مانع ان يمنع دلالتها على ذلك لجواز الحيوة في الاجزاء الصغار لان البنية ليست

بشرط الحيوة وفيما ذكره المص رد لقول المعتزلة حيث قالوا الارواح اعراض لا قوام لها الا بالاجسام وانها بهما فارقتها بطلت والنفس
مغايرة لما يحس من البدن تبقى بعد الموت دراكة وعليه جمهور الصحابة والتابعين وبه نطقت الآيات والسنن وللماوردي ان يقال
الحيوة الروحانية المستتبعة لادراك اللذة والالم مشتركة في الجميع فاوجه تخصيص الشهداء بها اجاب عنه بقوله وعلى هذا فتخصيص
الشهداء مع اشتراك الجميع لاختصاصهم بالقرب من الله تع ومزيد البهجة والكرامة ومن لم يبلغ منزلتهم لا تكون حيوته معتدا بها فكانه ليس
بحي او نقول الظاهر من الآية الكريمة مدح الشهداء وذلك يقتضي ان يكون الحكم المذكور اي الحيوة مختصا بهم وذلك اما بكون الاجزاء الصغار
ذوات حيوة او بجعل ارواح الشهداء في اجواف طير خضر وتجيء الكلام في سورة الاعراف اعلم ان الله تع لما ذكر الصبر حث المؤمنين بهذه الآية على الصبر
على احتمال هذه المكاره ايضا فقال ولنبلونكم ولما لم يجز حقيقة البلوى والاختبار على علام الغيوب اخرجه عن ظاهره وجعله
مجازا مستعارا استعارة تمثيلية فقال ولنصيبنكم اصابة من يختبر لاحوالكم هل تصبرون على البلاء وتستسلمون للقضاء ليظهر لكم منكم
المطيع من العاصي لا لنعلم شيئا لم نكن عالمين قال القفال انه متعلق بقوله تع واستعينوا بالصبر والصلوة فانا نبلوكم بالخوف وبكذا وكذا
والنون فيه للتاكيد واللام لام جواب قسم محذوف على تقدير والله لنبلونكم اي لنعاملنكم معاملة المبتلي فمن صبر يستحق الثواب ومن لم يصبر لم
يستحق الثواب بشيء عطف على الخوف التنكير فيه للتقليل من الخوف في محل الجر على انه صفة شيء فيتعلق بمحذوف والجوع عطف على الخوف
لا على شيء لانه لو عطف على شيء لكان المعنى ولنصيبنكم بقليل من الخوف وبالجوع المطلق المنصرف الى الكامل والظاهر ان هذا المعنى ليس بمراد
اي بقليل من ذلك وانما قلله بالاضافة الى ما وقاهم عنه اي البلايا الكثيرة وقاهم عنها ليخفف هو وما عطف عليه علة للتقليل المحلل
عليهم اي ليعلموا ان ما اصابهم شيء قليل فيهون عليهم تحمله ويريهم ان رحمته لا تفارقهم حين وقت البلاء او بالتنبيه الى ما يصيب
به معانديهم في الآخرة عطف على قوله بالاضافة وانما اخبرهم به قبل وقوعه قال صاحب الكشاف وانما وعدهم ذلك وفي المص
عدل عنه لان الوعد شايع في الخير والنفع ليوطنوا عليه نفوسهم فان مفاجأة المكروه اشد على النفس من اصابته مع ترقبه
ونقص مصدر نقص وهو يتعدى الى واحد وتنوينه بدل من الاضافة والاصل ونقص شيء مؤكدا وكذا على ان يكون
منكرا متعلقا بالمصدر من الاموال والانفس والثمرات عطف على شيء ويستفاد التقليل من التنكير او الخوف على اختلاف القولين
في العطف على القريب او على اصل المعطوف عليه وعن الشافعي رضي الله عنه الخوف خوف الله والجوع صوم رمضان والنقص من الاموال الزكوة والصدقات
ومن الانفس الامراض ومن الثمرات موت الاولاد اعترض عليه بان البلاء موعود في الاستقبال وهذه الامور موجودة واجيب بان المعنى للحال
فلا اشكال اقول هذا الجواب لا يناسب قول المص وانما اخبرهم به قبل وقوعه واعترض ايضا بان تسمية الصدقة نقصا بعيد مع ان الله

سماها باسم الزيادة وهي الزكوة والجواب ان الزيادة المنفية عنه لفظ الزكوة انما هي بمعنى نماء المال ودفع شيء من نماء المال الى الفقير
نقص في المال فان دفع واحد من العشرة نقص من العشرة اقول قد ذكر الفقهاء في اول كتاب الزكوة انها في اللغة النماء والزيادة
سميت بها لانها سبب لنماء المال بالخلف في الدنيا والثواب في الآخرة ونعم ما قال من قال بالفارسية بيت زكات مال بدر كن كه فضلهٔ
رز را ● چو باغبان ببرد بيشتر دهد انگور ● وانما قال وعن الشافعي لان المروي عنه مخالف لما قاله ابن عباس رضي الله عنهما فانه قال الخوف خوف
العدو والجوع القحط ونقص من الاموال بالخسران والهلاك والانفس بالقتل والموت ونقص الثمرات قد يكون بالجرب وقد يكون بترك عمارة الضياع
للاشتغال بالجهاد وقد يكون بالانفاق على من كان يرد على رسول الله عليه السلام من الوفود وعن النبي صلى الله عليه وسلم اذا مات ولد العبد
قال الله تع للملائكة اقبضتم بحذف همزة الاستفهام ولد عبدي فيقولون نعم فيقول اقبضتم ثمرة قلبه فيقولون نعم فيقول الله تع ماذا
قال عبدي فيقولون حمدك واسترجع فيقول الله ابنوا لعبدي بيتا في الجنة وسموه بيت الحمد اورده لبيان ان المراد بالثمرات
الاولاد اخرجه الترمذي بتمامه عن ابي موسى لكن بحذف همزة الاستفهام في الموضعين ثم ان الله تع لما بين انه لا بد ان يبتلي عباده
بمثل هذه المصايب واخبرهم به قبل وقوعه لما ذكره المص ختم الآية بتبشير الصابرين على هذه الامور بما وعدهم في مقابلة صبرهم
عليها من المثوبات فقال وبشر الصابرين وهو عطف على قوله ولنبلونكم من حيث المعنى والمضمون لان حاصله قل لهم حاكيا عني
ولنبلونكم وقيل عطف على الجملة القسمية لا على جواب القسم الذين الموصول مع صلته صفة كاشفة للصابرين اذا اصابتهم مصيبة
قالوا انا لله اقرار منا له بالملك وانا اليه راجعون اقرار على انفسنا بالهلك الخطاب للرسول او لمن يتاتى منه البشارة
فيكون الخطاب عاما وقيل الرجوع اليه تع ليس عبارة عن الانتقال الى مكان وجهة فان ذلك على الله تع محال بل المراد منه ان يصير
الى حيث لا يملك الحكم فيه سواه وذلك هو الدار الآخرة اذ لا حاكم فيها حقيقة ولا بحسب الظاهر الا الله بخلاف دار الدنيا فان غير
الله تع قد يملك الحكم فيها بحسب الظاهر ومن اعتقد ان جميع ما به من النعم الظاهرة والباطنة خالص ملك الله تع وعارية مستردة
يهون عليه الصبر على استرداده والرضا بقضاء الله اذ لا وجه للجزع على فوات ملك غيره عنه لا سيما وقد هيأ لعباده دار
الجزاء ووعد للصابرين على فوات ما اعطوه المثوبة الحسنى واعلم ان في قول المصاب انا لله وانا اليه راجعون فوايد منها
الاشتغال بهذه الكلمة عن كلام لا يليق ومنها انها تسلي قلب المصاب وتقلل حزنه ومنها انها تقطع طمع الشياطين
في ان يوافقه في كلام لا يليق ومنها انه اذا سمعه غيره اقتدى به ومنها انه اذا قال ذلك بلسانه يتذكر بقلبه الاعتقاد
الحق والتسليم لقضاء الله والمصيبة ثم ما يصيب الانسان من مكروه قيل المصيبة في الاصل يتناول كل حادثة لذلك

الانسان نوعه كانت او نكبة الا انها غلبت فيما هو من قبيل المكاره لقوله عليه الصلوة والسلام روي انه طفئ سراج رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال انا لله وانا اليه راجعون فقيل امصيبة هي قال نعم كل شيء يؤذي المؤمن فهو له مصيبة وليس العبد بالاسترجاع باللسان اي ليس
المراد بقوله تع قالوا انا لله وانا اليه راجعون مجرد التلفظ بهذا القول لان مجرد التلفظ به مع الجزع القبيح والسخط للقضاء لا يغني شيئا بل المراد
و بالقلب بان يتصور ما خلق لاجله وهو الانقياد لله تع في جميع ما كلفه به من التكاليف والتسليم لقضاء الله وقدره في جميع ما اخذ و
اعطاه فان من اخلص لله تع ملكا وملكا كيف ينازعه في ملكه ولا يرضى بقضائه وان مرجعه الى ربه ويتذكر نعم الله عليه ليرى ما ابقى عليه اضعاف
ما استرده منه فيهون على نفسه ويستسلم له والمبشر به محذوف دل عليه قوله اولئك مبتداء خبره عليهم صلوات صلوات فاعل
عليهم لاعتماده على المبتدا والجملة في موضع الاستيناف من ربهم متعلق بمحذوف لانه صفة لصلوات ومن لابتداء الغاية لو في محل الرفع اي صلوات
كاينة من ربهم ورحمة قيل المكاره التي تصيب الانسان ان اصابته من قبل الله تع يجب الصبر عليها لانه ما جاء من جهة العدل الحكيم ليس الا مقتضى
عدله وحكمته فيجب ان يرضى به لعلمه بان الله تع لا يقضي الا بالحق وان اصابته من جهة الظلمة فلا يجب عليه ان يصبر عليها بل يجاز له ان يمانعه بل يحاربه وان
قتل بمحاربته يكون شهيدا الصلوة في الاصل الدعاء قال الله تع وصل عليهم اي ادع لهم ومن الله التزكية اي المدح والثناء والتطهير والمغفرة
عطف تفسيري فيه دفع للاشكال من ان الصلوة من الله رحمة وقد جمع بينهما في الاية فيلزم التكرار ووجه الدفع ان المراد بالصلوة التزكية والمغفرة وجمعها
اي جمع الصلوة للتنبيه على كثرتها وتنوعها والمراد بالرحمة اللطف والاحسان فلا تكرار اقول المشهور ان الصلوة من الله رحمة و
وتفسير الرحمة باللطف والاحسان غير مشهور فالاحسن ان يحمل الكلام على المشهور المتبادر وان يقال في وجه دفع التكرار ان احدى الرحمتين
بالنظر الى الدنيا والاخرى بالنظر الى الاخرى وعن النبي صلى الله عليه وسلم من استرجع عند المصيبة جبر الله مصيبته اما اخبار او
دعاء منه عليه السلام واحسن عقباه وجعل له خلفا صالحا يرضاه واولئك هم المهتدون للحق في الاعتقادات والصواب في
العمليات حيث استرجعوا وسلموا لقضاء الله لما امر الله تع اولا بقوله فاذكروني اذكركم الذكر المتناول لانواع العبادات بابرها
ثم امرنا بان نستعين في الخروج عن عهدة هذا التكليف بالصبر ثم رغبنا في امر الجهاد ببيان احوال الشهداء ثم عاد الى ضبط المصائب
والمحن العارضة للانسان وبيان ثواب الصبر عليها ولما كان السعي بين الصفا والمروة وصعودهما من جملة العبادات التي
يقصد بها ذكر الله والتقرب اليه بين كونه من شعائر الله فقال ان الصفا والمروة هما معروفين علما جبلين بمكة واصل
الصفا الصخرة الملساء من الصفوة وهي الخلوص والمروة الحجر البراق الذي يقدح منه او الحجر اللين من شعائر الله فان ابراهيم
عليه السلام لما دعا ربه بقوله وارنا مناسكنا علمه الله تع مناسك الحج وشعائره اجابة لدعوته ثم شرعها الله تع لامة محمد عليه السلام

والحكمة في شرع السعي بين الصفا والمروة ما حكي ان هاجر حين ضاق عليها الامر في عطشها وعطش ابنها اسمعيل سعت في هذا المكان
الى ان صعدت الجبل ودعت فانبع الله لها زمزم واجاب دعاءها فجعل فعلها طاعة لجميع المكلفين الى يوم القيمة عن الشعبي قال كان لاهل
الجاهلية صنمان يقال لاحدهما اساف وللاخر نائلة وكان اساف على الصفا وكانت النائلة على المروة فكانوا اذا طافوا بين
الصفا والمروة مسحوهما فلما جاء الاسلام قالوا انما كان هذا من افعال اهل الجاهلية فانزل الله تع الاية فجعلهما من شعائر
الحج من اعلام مناسكه جمع المنسك اي النسك بمعنى العبادة جمع شعيرة من الشعور وهي العلامة فالاعلام بمعنى العلامات فمن حج
البيت او اعتمر الحج لغة القصد والاعتمار الزيارة فغلبا شرعا على قصد البيت وزيارته على الوجهين المخصوصين الحج فرضه
الاحرام والوقوف بعرفة وطواف الزيارة وواجبه وقوف الجمع والسعي بين الصفا والمروة ورمي الجمار وطواف الصدر للافاقي
والحلق وغيرها سنة واداب واشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة وكره احرام قبلها والعمرة سنة وهي طواف وسعي
ولا وقت لها وجازت في كل سنة وكرهت في يوم عرفة واربعة بعدها فلا جناح عليه ان يطوف بهما اصله في ان يتطوف
فحذف حرف الجر وقراءة الجمهور بتشديد الطاء والواو والاصل يتطوف قلبت التاء طاء وادغمت الطاء في الطاء واجتلب
في الماضي الى زيادة همزة الوصل للابتداء بها لسكون اوله فصار اطوف يطوف والمعنى ذكرا اجمالا ما رويناه عن الشعبي حيث قال
كان اساف على الصفا ونائلة على المروة وكان اهل الجاهلية اذا سعوا مسحوهما تبركا بهما فلما جاء الاسلام وكسر الاصنام
تحرج المسلمون ان يطوفوا بينهما لاجل الصنمين والطواف بينهما حرجا على انفسهم وانما ذلك اي لفعل اهل الجاهلية او لما عليهما
من الصنمين فنزلت الاية والاجماع على انه مشروع في الحج والعمرة وانما الخلاف في وجوبه فعن احمد انه سنة وبه قال
ابن عباس وانس لقوله فلا جناح فانه يفهم منه التخيير بين الفعل والترك لان نفي الاثم عن الفعل يجويزه وتجويز الفعل يفهم
منه تجويز تركه ايضا وتجويز الامرين هو التخيير بينهما هذا على تقدير ان يكون عليه خبر لا واجاز بعضهم ان يتم الكلام عند قوله
فلا جناح على ان يكون خبر لا محذوفا تقديره فلا جناح في حجه واعتماره ويبتداء بقوله عليه ان يطوف فيكون عليه خبرا
مقدما وان يطوف في تقدير مصدر مرفوع بالابتداء فعلى هذا الوجه يكون التخيير بهما واجبا وهو ضعيف يعني ان قوله تع
فلا جناح عليه لا يصلح دليلا على كونه سنة لان قولنا لا اثم في امر كذا يصح اطلاقه على الفعل المفروض والواجب والمندوب
والمباح فمولانا في ان يكون السعي بين الصفا والمروة ركنا لا يقوم الدم مقامه كما ذهب اليه الشافعي وان لا يكون ركنا بل يكون
واجبا يقوم الدم مقامه كما ذهب اليه ابو حنيفة وان يكون سنة لا يحتاج تاركه الى جابر فلا بد في [illegible]

من الرجوع الى دليل آخر هذا تفصيل قول المص لان نفي الجناح يدل على الجواز الداخل في معنى الوجوب فلا يدفعه اي فلا يدفع نفي الجناح الوجوب

على انا نقول الوجوب مستفاد من الخبر وهو قوله عليه السلام اسعوا وعدم الجناح اشارة الى ازالة الكراهة للتضمين لان الكراهة

كانت لهما لا لمنسك الصفا والمروة قال بعض المتاخرين واحتمال الجناح لا يندفع بالوجوب فان اليمين على المعصية يجب نقضه وفيه

جناح ولهذا يلزمه الكفارة اقول ان حاصل كلام المص ان نفي الجناح لا ينافي الوجوب وليس معنى كلامه ان احتمال

الجناح ينافي الوجوب حتى يورد عليه النقض في الصورة المذكورة فتامل اقول قد تقرر عند العلماء ان لفظ لا بأس

ونظائره كلا جناح ولا ضير انما يستعمل فيما كان خلافه اولى فينافي الوجوب وعن ابي حنيفة يعني ان الذاهبين الى الوجوب

المطلق فيه اختلفوا في انه ركن ام لا فعن ابي حنيفة انه واجب وهو قول بالتوسط بين التطوع والركنية ودليله انه ثبت بدليل

ظني يجبر بالدم كسائر الواجبات في مناسك الحج وعن مالك والشافعي انه ركن لقوله عليه الصلوة والسلام اسعوا فان الله

كتب عليكم السعي قال بعض المتاخرين يرد عليه ان دلالته على الوجوب دون الركنية اقول الامر المطلق للوجوب وتعليله عم بقوله فان

الله الخ يفيد الزيادة عليه وهي انما تكون بالركنية فالاظهر في الجواب ان يقال انه خبر الواحد لا يثبت به الركنية ومن تطوع خيرا اي فعل طاعة

فرضا كان او نفلا فسر الخير بالطاعة مطلقا وهي في الاصل موافقة الامر فيختص بالمامور به فلا يتناول غير الواجب وقد تطلق على فعل ما فيه

قربة فيعم الواجب وغيره وهذا الاطلاق اولى لعموم اللفظ وانتصابه بتضمين تطوع فعلا يتعدى بنفسه كما هو الظاهر من تفسيره

او زاد على ما فرض عليه من حج او عمرة او طواف مبني على ان يكون التطوع بمعنى التبرع من قولهم طاع يطوع اي تبرع فكانه قيل من تبرع بالزيادة

عليه او تطوع بالسعي اي زاد على طواف انه قلنا انه سنة فيكون قوله او تطوع بالسعي وخيرا انتصب على هذا على انه صفة مصدر

محذوف اي من تطوع تطوعا خيرا او بحذف الجار وايصال الفعل اليه اي على تقدير من تطوع بخير قال بعض المتاخرين لا يحذف

الجار وايصال الفعل اليه لانه ليس بقياسي فلا يصار اليه بلا ضرورة اقول نقول العلماء في امثاله انه من قبيل

واختار موسى قومه سبعين رجلا ولم يسمع انه سماعي والقول بانه لا يصار اليه بلا ضرورة قول لا يقبل بالضرورة او بتعدية

الفعل لتضمنه اي التطوع معنى اتى او فعل كما في الوجه الاول وقرأ حمزة والكسائي ويعقوب يطوع بالياء وتشديد

الطاء وجزم العين على ان يكون من شرطية في محل الرفع بالابتداء وفعل الشرط خبرها على الاصل واصله يتطوع فادغم

مثل يطوف كما مر بيانه فان الله شاكر عليم حمله في محل الجزم لانه جواب الشرط ولا بد من عايد مقدرا اي فان الله شاكر له

والباقون قرؤا تطوع على تفعل ماضيا فكلمة من على هذه القراءة تحتمل ان تكون شرطية والكلام فيها كما تقدم ويحتمل ان تكون

موصولة وتطوع صلتها فلا محل لها من الاعراب ويكون من في محل الرفع بالابتداء ايضا وقوله فان الله خبره ودخلت الفاء لتضمن المبتدا معنى

الشرط والعايد محذوف كما تقدم مثيب على الطاعة تفسير شاكر فان الشاكر في وصف الله تع بمعنى المجازي على الطاعة بالاثابة عليها

لا يخفى عليه تفسير عليم ان الذين يكتمون الكتمان ترك اظهار الشيء مع الحاجة اليه وحصول الداعي الى اظهاره لانه متى لم يكن

كذلك لا يعد كتمانا فدلت الاية على ان ما يتصل بالدين ويحتاج المكلف اليه لا يجوز كتمانه كاحبار اليهود اورده على سبيل التمثيل

اشارة الى ان قوله تع ان الذين يكتمون عام لنا ولكل من كتم شيئا من الدين كما يدل عليه ظاهر اللفظ وان خالف صاحب

والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما هو المشهور

الكشاف حيث قال هم من احبار اليهود ما انزلنا من البينات قوله من البينات حال من الموصول او من ضميره المحذوف كالايات

الشاهدة على امر محمد عليه الصلوة والسلام واية الرجم وسائر ما يوحي على الانبياء دون ادلة العقل والهدى وما يهدي

الى وجوب اتباعه والايمان به يعم الادلة العقلية والنقلية من بعد ما بيناه للناس متعلق بقوله يكتمون لا بانزلنا لفساد

وهذا عام فيما انزلنا

المعنى لخصناه بيناه بطريق التنزيل او الاستفادة منه في الكتاب في التورية لا في القرآن اولئك يلعنهم الله اللعن

الابعاد على وجه الطرد وخص في عرف الشرع بالدعاء بالابعاد من رحمة على من يستحقه ويلعنهم اللاعنون الذين يتأتى

منهم اللعن عليهم من الملائكة والثقلين انما فسر اللاعنون به لان المراد بهم ليس من هو بصدد اللعن الآن بل المراد من يتأتى

اللعن ويتأتى هو منه لان من اللاعنين من لا يلعنهم بل غيرهم وانما ترك الفاء في الخبر اعني اولئك لئلا يتوهم ان سبب لعنهم

هذا الامر بل له اسباب جمة ومعنى لعن الله تبعيدهم عن الرحمة والثواب ومعنى لعن اللاعنين الدعاء عليهم بذلك اقول الاولى ان يناسب المعنى

اللغوي والثاني المعنى الشرعي الا الذين تابوا استثناء متصل من ضمير المفعول في يلعنهم او منقطع اي لكن الذين رجعوا عن الكتمان وسائر

ما يجب ان يتاب عنه واصلحوا ما افسدوا بالتدارك يعني انه لا بد له بعد التوبة من اصلاح ما افسده مثلا لو افسد على غيره دينه بايراد

شبهة عليه يلزمه ازالة تلك الشبهة وبعد ذلك لا بد له من ان يعارضه الكتمان وهو البيان وهو المراد بقوله وبينوا ما بينه

الله في كتابهم ليتم توبتهم فدلت الاية على ان التوبة لا تحصل الا بترك كل ما لا ينبغي وبفعل كل ما ينبغي وقيل ما احدثوه من التوبة

اي ان المفعول المقدر هو هذا وانما وجب عليهم ان يبينوا توبتهم وصلاحهم ليمحوا سمة الكفر والمعصية عن انفسهم ويعرفوا بضد

ما كانوا يعرفون به ويقتدي بهم اضرابهم من المفسدين فاولئك اتوب عليهم بالقبول والمغفرة يعني ان التوبة التي

معناها الرجوع اذا اسندت الى المذنب يكون معناها الرجوع من المعصية الى الطاعة واذا اسندت الى الله تع يكون معناها قبول

توبة المذنب والرجوع عن عقابه الى مغفرته وستر ذنوبه ولذلك عطف المص المغفرة على القبول وانا التواب الرحيم

المبالغ في قبول التوبة وافاضة الرحمة تفسير على وفق صيغتي المبالغة إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ اي ومن لم يتب من الكافرين
حتى مات بريدات المعترضين في ان الذين كفروا للعهد والمعهودون هم المذكورون بقوله ان الذين يكتمون والحال على العهد بناء على انه لما ذكر حال الذين
يكتمون وهي انهم ملعونون حال الحيوة وبعد الموت الا من تاب منهم أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ
استقر عليهم لعنة الله دفع للتكرار تقريره ان خبر اولئك في الاية الاولى جملة فعلية دالة على الحدوث وفي الثانية جملة اسمية دالة على
استقرار اللعن وثباته ومن يعتد بلعنه عطف على الجلالة من خلقه بيان من فيه اشارة الى الجواب عما قاله صاحب الكشاف فان قلت
ما معنى قوله والناس اجمعين وفي الناس المسلم والكافر والجواب ما ذكره صاحب الكشاف ايضا بقوله قلت اراد بالناس من يعتد بلعنه وهم
المؤمنون فاذا كان المراد بالناس المؤمنين يصح التاكيد بقوله اجمعين وقيل الاول لعنهم احياء دفع آخر بناسب الحدوث وهذا لعنهم امواتا
يناسب الثبوت لان امور الدنيا على التجدد وامور الآخرة على الثبوت والدوام واني بعلى ليدل على الشمول والاستقرار وقرئ والملائكة والناس
اجمعون عطفا على ... على محل اسم الله لانه فاعل في المعنى كقولك اعجبني ضرب زيد وعمرو فان زيدا فاعل المصدر او فاعله عطف على عطفا لفعل
نحو تلعنهم الملائكة خَالِدِينَ فِيهَا حال من ضمير عليهم والعامل فيها معنى الاستقرار المدلول عليه بقوله عليهم فِيهَا اي في اللعنة او النار واضمارها
اي ارجاع الضمير الى النار قبل الذكر بل بغير ذكرها تفخيما لشأنها كانها ثابتة في القلوب وتهويلا منها كانها حاضرة او اكتفاء بدلالة اللعن عليها لان
اللعنة جالبة للنار مؤدية اليها لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ اما استيناف او حال من ضمير خالدين او حال ثانية من الضمير في عليهم على مذهب
من يجوز تعدد الحال وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ لا يمهلون من الانظار بمعنى الامهال للرجعة والتوبة او لا ينتظرون من النظر بمعنى الانتظار ليعتذروا
عنه انه تع او لا ينظر اليهم من النظر بمعنى الرؤية نظر رحمة حاصل الكلام ان قوله تع ولا هم ينظرون اما من الانظار بمعنى الامهال وهو
الوجه الاول او من النظر بمعنى الانتظار وهو الثاني او من النظر بمعنى الرؤية وهو الثالث وهذا الثالث من باب الكناية فان المراد به الرحمة
ولذا قال نظر رحمة ويحتمل ان يكون المعنى انهم يعذبون على الدوام والاستمرار وانهم لا يمهلون ولا يؤجلون ساعة ليستريحوا فيها لما امر الله تعالى
لما حذرهم من كتمان الحق بين بقوله وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ان اول ما يجب اظهاره ولا يجوز كتمانه امر التوحيد بعد ما حكم بوحدانيته ذكر ثمانية
من الادلة الدالة على وجوده ووحدانيته ليستدلوا بها على كل واحد منهما قوله اله خبر المبتدأ وواحد صفته وهو الخبر في الحقيقة
لانه محط الفائدة خطاب عام لم يجعله خطابا خاصا للمؤمنين لان كون الخطاب على ما وافق لما هو المقصود من سوق الآية اي المستحق منكم للعبادة
كلمة من في منكم متعلقة بالعبادة اي المستحق للعبادة الكائنة منكم واحد لا شريك له يصح ان يعبد ويسمى الها اذ معنى العبادة من اشتقاق الاله
فانه من اله بمعنى عبد ومعنى الخطاب في منكم من اضافة الاله الى ضمير المخاطبين اقول قوله لا شريك له يصح ان يعبد ويسمى الها ...

مما سبق ولا ارتياب الى قوله لا اله الا هو اصلا فتأمل لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ قوله الا هو في محل الرفع على انه بدل من اسم لا على المحل اذ محله الرفع على الابتداء
او هو بدل من لا وما عملت فيه لانها وما بعدها في محل الرفع بالابتداء فان قيل كيف يكون بدلا من اله والحال انه لا يمكن تكرير العامل فانه لا يقال لا رجل الا زيد
قلنا انهم لم يقولوا انه لفظ هو بدل من اسم لا حملا على النفظ حتى يلزمهم اعتبار تكرير العامل ولا يجوز ان يكون هو خبر لا التبرئة لما تقرر من انها لا تعمل
في المعارف بل الخبر محذوف اي لا اله كائن لنا هذا على قول من يقول ان لا المبني معها اسمها عاملة في الخبر واما اذا جعلنا الخبر مرفوعا بما كان عليه قبل
دخول لا وليس لها فيه عمل كما ذهب اليه سيبويه رح كان ينبغي ان يكون هو خبر لا الا انه منع منه كون المبتدأ نكرة والخبر معرفة وهو ممنوع الا في ضرورة الشعر
قال شهاب الدين الشهير بالسمين والذي يظهر لي انه ليس بدلا من اله ولا من رجل في قولك لا رجل الا زيد وانما هو بدل من الضمير المستكن في الخبر المحذوف فاذا
قلنا لا رجل الا زيد فالتقدير لا رجل كائن او موجود الا زيد فزيد بدل من الضمير المستكن في الخبر لا من رجل فليس بدلا على موضع اسم لا وانما هو بدل مرفوع من ضمير
مرفوع هو عائد الى اسم لا تقرير للوحدانية اي المستفادة من الكلام السابق هذا بيان لفائدة الجمع بين والهكم اله واحد وبين لا اله الا هو واحد
مع ان احدهما يغني عن الآخر وتلك الفائدة انه تع لما بين بقوله والهكم اله واحد انه المقصود بالعبادة والمستحق لها ولم يندفع بذلك احتمال
ان يوجد اله غيره لكنه لا يعبد ولا يستحق العبادة لان وحدة الاله المقيدة بالاضافة الى المخاطبين لا يقتضي وحدة الاله مطلقا فاحتيج
الى تقرير الوحدانية وتأكيدها بقوله لا اله الا هو فان من تحقق الوحدانية هو المقصود الاهم من وضع التوحيد وارسال الرسل وازاحة اي
ازالة لان يتوهم ان في الوجود الها ولكن لا يستحق منهم العبادة الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ كالحجة عليها اي الوحدانية فانه لما كان مولى النعم
كلها اصولها وفروعها اصولها بمعنى الرحمن فان معناه مولي جلائل النعم واصولها وقوله وفروعها بمعنى الرحيم فانه مولى دقائق النعم
وفروعها ولا شيء مما سواه من هو مولي كذلك بل كل شيء سواه اما نعمة او منعم عليه كما قال وما سواه اما نعمة ان كان جمادا او منعم عليه ان
كان حيوانا واعترض بان الكفر والمعصية وسائر القبائح ليست بنعمة ولا منعم عليها واجيب بان كلها من حيث القابلية والفاعلية وما
يرجع الى الوجود نعمة ومرجع القبيح الى العدم لم يستحق العبادة احد غيره قال بعض المتأخرين ولا دلالة فيه على ان ما سواه اما نعمة او
منعم عليه حتى يكون كالحجة على الوحدانية اقول هذه المقدمة مقدمة سهلة الحصول بينة البيان وضم مثل هذه المقدمة الى المقدمة
المذكورة في الدليل مشهور في الاستدلالات ولا حاجة الى كونها مذكورة في الكلام وهما اي الرحمن الرحيم خبران آخران لقوله الهكم
اخبر عنه اولا بقوله اله واحد وثانيا بقوله لا اله الا هو وثالثا بقوله الرحمن الرحيم وذلك على قول من يرى تعدد الخبر والا فخبر
مبتدأ محذوف ولذا قال او لمبتدأ محذوف وهو هو قيل اي قال المفسرون في سبب نزول قوله تع ان في خلق
السموات والارض الآية لما سمعه اي قول الله والهكم اله واحد الى المشركون اي كفار مكة وكان لهم حول الكعبة ثلثمائة

الدليل صح

وستون صنما تعجبوا قائلين كيف يسع الناس اله واحد وقالوا ان كنت صادقا في توحيد الاله فات باية نعرف بها صدقك لانه صدقك
في دعوى التوحيد فنزلت فيه اشارة الى ما في الايتين من المناسبة ان في خلق السموات والارض خبر ان علمهم الله تع به كيفية الاستدلال
على وجود الصانع ووحدانيته وردهم الى التفكر في الاية والنظر الى مصنوعاته وانا جمع السموات وافراد الارض لانها طبقات متفاصلة بالصاد
المهملة فان كل فلك من الافلاك التسعة منفصل عن الاخر فعند اهل السنة ما بين كل فلكين من البعد مقدار مسيرة خمسمائة سنة وعند الحكماء
محدب كل فلك مماس لمقعر ما فوقه غير الفلك التاسع المسمى بالعرش عند اهل الهوش فان محدبه غير مماس بشيء لانه ما فوقه بعد فير متناه عند
اهل السنة ولا خلاء ولا ملاء عند الحكماء ومعنى قول المصنف متفاصلة متباعدة بالذات مختلفة بالحقيقة لعل اختلاف حقائق السموات علم بالامر
بعدو الاثار المختلفة اذ اختلاف الاثار واللوازم يدل على اختلاف الملزومات في الحقائق بخلاف الارضين فانها وان كانت سبعا كالسموات
لقوله تع سبع سموات ومن الارض مثلهن الاية ان اختلاف الارضين ليس كاختلاف السموات فان اختلافها بالاقاليم والكيفيات وكلها من
جنس واحد وهو التراب واختلاف الليل والنهار عطف على خلق السموات تعاقبهما في الذهاب والمجيء والزيادة والنقصان
والنور والظلمة لقوله تع وجعل الليل والنهار خلفة اختلافهما يقال هو يمشي خلفة اي تذهب هذه وتجيء هذه وهذا الظهر في موضع
الاستشهاد على تفسير اختلافهما بالتعاقب والفلك التي تجري في البحر عطف على خبر ان وهو لفظ خلق لا على السموات لان الفلك مصنوع
الناس لا خلق الله بالذات بما ينفع الناس اي بنفعهم من الحمل فيها والركوب عليها اي ما مصدرية وفاعل ينفع ضمير راجع الى البحر او الجري
لا الى الفلك لانه مؤنث وهذا وجه قول من قال لا ينفع لا احتمال الافراد كما سيصرح به المحشي او بالذي ينفعهم فما موصولة والضمير
سعد الدين وقطب الدين
في ينفع راجع اليه والمراد ما يحمل فيها والاول اعم نفعا ولذا قدمه والباء للمصاحبة مع مجرورها في محل النصب على انه حال
من فاعل تجري اي تجري مصحوبة بالاعيان التي تنفع الناس والمقصد اي المقصود به اي بقوله والفلك التي الى الاستدلال
بالبحر واحواله اشارة الى ان الفلك ليست من قبيل السموات والارض ولما ورد ان يقال لو كان المقصود الاستدلال بالبحر
واحواله لوجب ان يذكر البحر بدل الفلك فلم خص الفلك بالذكر ولم يذكر البحر اجاب عنه بقوله وتخصيص الفلك بالذكر لانه
اي الفلك سبب الخوض اي الشروع والدخول فيه اي البحر والاطلاع عطف على الخوض على عجائبه من الجزائر والحيوانات
العجيبة والجواهر العزيزة ولذلك اي للقصد الى الاستدلال قدمه اي قوله والفلك التي على ذكر المطر والسحاب ليحسن العطف عليه
اذ لو كان المقصود بذكر الفلك الاستدلال بنفسه واحواله لم يكن في ذكر المطر والسحاب عقيب ذكر الفلك المناسبة المتحققة
على تقدير ان يكون المقصود بذكر الفلك الاستدلال بالبحر اذ ليس بين المطر والسحاب وبين نفس الفلك المناسبة الكائنة بين

البحر وبينهما لان منشأهما اي المطر والسحاب قد يحصلان من انقلاب الهواء ماء حيث يكون اجزاء الهواء البحر في غالب الامر فانهما ينشآن منه
غالبا وانما قال في غالب الامر لان المطر والسحاب قد يحصلان من انقلاب الهواء ماء بحيث يكون اجزاء الهواء الصغار الهبائية بسبب من الاسباب
تلك
اجزاء رشيئة مائية فيجتمع الاجزاء الرشيئة المائية فيحصل من اجتماعها سحاب ثم يتصل بعض تلك الاجزاء الرشية المائية ببعض فيثقل ويكون ثقله
سببا للنزول لما في جهة الارض لعدم استقرار في الجو لثقله فيمطر واما سبب تكون السحاب من البحر وهو الاغلب ان البخار اجزاء صغار مائية
ينفصل بسبب سخونة ما من سطح البحار ومياه الينابيع والانهار والحياض والاراضي الرطبة فيجتمع في الجو منفصلا بعضها عن بعض
ويتطاير في الهواء يمر وينصرف الى جهة من الجهات بتصريف الرياح ثم تتصل تلك الاجزاء المائية البخارية بعضها ببعض فتصير
قطرة ثم ينزل الى الارض على نحو ما ذكرنا انفا وتانيث الفلك اختار كونه مفرد الافراد ضميره في تجري والمعنى انث بدليل تانيث
صفته لانه بمعنى السفينة وقرئ بضمتين على الاصل مراده بالاصل هنا الواحد المقابل للجمع لا اصل اللغة لان اصل اللغة الفلك بسكون
اللام وهما لغتان فعلى القراءة بضمتين الواحد والجمع سواء يعرف ذلك بجمع ضمير فعلها وافراده وما في الاية يحتمل الافراد والجمع عند
الجمع
القراءة بضمتين اما تانيث صفته عند حمله على الافراد فبتاويل السفينة واما عند حمله على الجمع فظاهر كما قال او الجمع اي ولان الجمع
وقد اعتبر في بعض المختصرات سكون الفلك لا ضمه منه
وضمة الجمع كضمة اسد جمع اسد غير ضمة الواحد كضمة قفل عند المحققين فيما ذكره دفع ما قيل اذا كان جمعا يكون مكسرا والجمع
دا
المكسر لا بد فيه من تغيير وحاصل الدفع ان تغييره تقديري فالضمة في حال كونه جمعا كالضمة في اسد وحمر وفي حال كونه مفردا
كالضمة في قفل وما انزل الله من السماء من ماء من الاولى للابتداء والثانية للبيان والسماء يحتمل الفلك والسحاب وجهة
العلو اما اطلاق السماء على الفلك فظاهر لغة واستعمالا ونسبة الانزال اليه بناء على ما قيل من ان الماء ينزل من الفلك الى
عنه
السحاب ومنه السحاب الى الارض او بناء على ان نزوله من جهة الفلك كانه انزل منه واما اطلاق السماء على السحاب فلسموه وارتفاع
ونسبة الانزال اليه ظاهر واما اطلاق السماء على جهة العلو فبناء على ان كل ما علاه الانسان يسمى سماء ومنه
قيل للسقف سماء البيت ونسبة الانزال الى جهة العلو مشاهد فاحيا به اي الماء الارض بعد موتها اي يبس
نباتها بالنبات متعلق باحيا ولما حصل للارض بسبب ما نبت فيها من انواع النبات حسن وكمال شبه ذلك بحيوة الحيوان
ففيه استعارة
وبث فيها من كل دابة عطف على انزل لما ورد عليه ان يقال على تقدير كونه معطوفا على انزل يكون داخلا في حيز الصلة
فعطفه عليه يستلزم الفصل باجنبي وهو قوله فاحيا به الارض مع خفاء الجامع بين الماء المنزل وبين الدواب
المبثوثة في الارض اشار الى الجواب بقوله كانه استدل بنزول المطر وتكون النبات به اي المطر وبث الحيوانات

عطف على قوله تكون في الارض ظرف لحل واحد من نزول المطر وتكون النبات وبث الحيوانات على سبيل التنازع فيجوز عطفه على انزل
فلان قوله فاحيا به الارض مسبب عن انزال الماء الى الارض فكانا من تتمة الانزال وبعض اجزاء الصلة فلم يكن ما انضام العطف عليها وقوله
مع خفاء الجامع بين الماء المنزل والدواب المبثوثة ممنوع بل هما متحدان من حيث انهما كائنات في الارض ومن العبر المتعلقة بها او على احيا
عطف على انزل وللمورد ان العطف على ما بعد الفاء يقتضي ان يكون المعطوف مسببا عما ذكر قبل الفاء فيلزم ان يكون بث الدواب في الارض مسببا عن الانزال
ووجه السببية خفي ههنا دفعه بقوله فان الدواب تنمو بالخصب والعلاء ويعيشون بالحيا بالقصر المطر وجواز العطف على احيا
فلان انزال الماء الى الارض كما انه سبب لاحياء الارض فهو ايضا سبب لبث الدواب فكان تقدير الكلام ومعناه فاحيا الارض بالمطر المنزل وبث فيها
من كل دابة ووجه سببية ما قبل الفاء لما بعدها ان كثرة الدواب وبثها مبني على كثرة الارزاق من النبات والانهار وكثرة الارزاق فمبنية على
كثرة الامطار حاصل الجواب ان بث الدواب مسبب عن طيب التعيش والنمو وهما مسببان عن الخصب وكثرة النبات وهما مسببان عن
انزال الماء فبث الدواب مسبب بالواسطتين عن انزال الماء فكلمة من في من كل دابة على تقدير عطفه على انزل بيانية وعلى تقدير عطفه
على احيا تبعيضية والبث النشر والتفريق كذا في كتب اللغة المعتبرة ومن قال البث اظهار ما كان خفيا عن الحاسة فقد تعوّل
وتصريف الرياح في مهابها قبولا ودبورا وجنوبا وشمالا واحوالها حارة وباردة وعاصفة ولينة وعقيما ولواقح القبول الصبا
وهي التي تهب من مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار والدبور ما يقابلها والشمال هي التي تهب من جانب القطب الشمالي والجنوب
ما يقابلها والعاصف الشديدة الهجوم التي تقلع الخيام والعقيم ما لا يلقح شجرا ولا يحمل مطرا واللواقح جمع ملقح على الشذوذ
وهي التي تلقح الاشجار والمراد بتصريف الرياح تصريف الله تعالى اياها وقيل تصريفها السحاب من ناحية الى اخرى وقرأ حمزة والكسائي على
الافراد والريح اعظم جند الله تعالى تذكر وتؤنث وكل ريح في القرآن ليس فيه الف ولام مر يوحد وما فيه الف ولام فالقراءة فيه جمعا
وتوحيدا وهذا الكرخي **والسحاب المسخر بين السماء والارض** لا ينزل ولا ينقشع اي لا ينزل الى الارض ولا ينكشف مع ان الطبع
اي طبع السحاب يقتضي احدهما اما الاول فلوجود الماء الكثير فيه واما الثاني فللينه في نفسه وقيل لانه لو كان خفيفا لطيفا ينبغي ان
يصعد وينكشف وان كان كثيفا يقتضي ان ينزل قال بعض المتأخرين وما قيل لا ينزل ولا ينقشع مع ان الطبع يقتضي احدهما منظور
فيه لان بعض المركبات لا يرسب في الماء ولا يخرج منه ولا يتغير حاله فلم لا يجوز ان يكون بعض كائنات الجو كذلك وفيه ان ما ذكره
المصنف لا اثبات بالدليل كما ذكرناه والتغير بمشيئة الله تعالى مشاهد فلا مساغ للجواز الذي ذكره القائل بعد الاثبات بالدليل المذكور في
الحواشي والتفاسير حتى يأتي امر الله متعلق بقوله لا ينزل ولا ينقشع يعني ان كون السحاب مسخرا بين السماء والارض معناه كونه مذللا

يستخرج بعد الفاتح من الرياح وعلى الاول هو الفتح

مطيعا لله تعالى حال كونه واقفا في الهواء حتى يأتي امر الله وبين اما ظرف لغو للمسخر او مستقر حال من ضميره وقيل فائدته صاحب الكشاف مسخر للرياح تقلبه في
الجو بمشيئة الله يمطر حيث شاء اختاره بعض المتأخرين وقال يرشدك اليه هذا ذكره عقيب تصريف الرياح ولولا ذلك لما ذكره حقه ان يذكر قبل قوله
وما انزل اقول المقصود ههنا بيان غرائب صنع الله تعالى وبكمال قدرته فكون السحاب مسخرا لله تعالى انسب بالمقام والترتيب في الآية بحسب الغرابة فان
كل ثان اغرب من الاول كما لا يخفى على الناظر المتأمل واشتقاقه اي السحاب من السحب بفتح السين وسكون الحاء وهو الجر لان بعضه يجر بعضا فالسحاب
اسم جنس واحده السحابة سمي بذلك لانسحابه اي انجراره **لآيات** اسم ان ودخلت اللام عليه لتأخره عن الخبر لو كان في موضعه لما جاز دخولها عليه
لقوم في محل النصب لانه صفة لآيات فيتعلق بمحذوف **يعقلون** جملة في محل الجر لانها صفة لقوم يتفكرون فيها وينظرون اليها بعين عقولهم وفيه تعريض
لجهل المشركين وعنه عليه الصلاة والسلام ويل لمن قرأ هذه الآية فمج بها اي لم يتفكر فيها المج حقيقة في قذف الريق ونحوه من الفم واستعير ههنا لعدم الاعتبار
والاعتقاد واعلم ان دلالة هذه الآية على وجود الاله ووحدته من وجوه كثيرة يطول شرحها مفصلا والكلام المجمل انها امور ممكنة وجد كل منها بوجه
مخصوص من وجوه محتملة وانحاء مختلفة اذ كان من الجائز مثلا ان لا تتحرك السموات كلها او بعضها كالارض مثلا لهما وان تتحرك بعكس حركاتها بينته
بوجه آخر بقوله وبحيث يصير المنطقة الى الدائرة الموهومة دائرة مارة بالقطبين وان لا يكون لها اوج وحضيض اعلم ان الدائرة سطح
مستو يحيط به خط مستدير في داخله نقطة يكون جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه مستوية وذلك الخط محيطها وتلك النقطة
مركزها والخطوط الخارجة منها الى المحيط في الجهتين قطرها وهو المحور والقطب هو رأس القطر في الجانبين والمنطقة هي الدائرة العظيمة
المتساوية البعد عن القطب والاوج هو ابعد البعد من مركز العالم في الخارج المركز وان كان في التدوير يسمى ذروة والحضيض هو اقرب القرب
منه فيهما او على هذا الوجه عطف على قوله لها اوج وحضيض ايما او لا يكون على هذا الوجه لبساطتها وتساوي اجزائها فلما كان الوجه
الآخر جائزة فلا بد لها من موجد قادر حكيم اوجدها على ما يستدعيه حكمته وتقتضيه متعاليا عن معارضة غيره وهو الله تعالى اذ لو كان
معه اله يقدر على ما يقدر عليه فان توافقت ارادتهما اي ارادة الاله ليس للفعل فالفعل ان كان لهما لزم اجتماع مؤثرين على اثر واحد وهو محال
لاستغناء الاثر عن كل واحد منهما واشار اليه لانه اذا فرض واحد منهما مؤثرا استقلالا لاحتاج الاثر اليه دون الآخر والفرض ان الآخر كذلك
فيفتقر الاثر اليه ويستغني عن الآخر فيكون محتاجا الى كل واحد ومستغنيا عنه وان كان لاحدهما لزم ترجيح الفاعل بلا مرجح وعجز
الآخر المنافي لالهيته اي لوهية الآخر وان اختلفت ارادتهما لزم التمانع والتطارد وهذا الدليل هو الذي يسميه علماء علم
الكلام البرهان التمانعي كما اشار اليه بقوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والمص اورد الكلام على وجه يدل على اثبات المطلوب
على الحكيم وهذا من جملة كمالاته وفي الآية تنبيه على شرف علم الكلام واهله وحث على البحث والنظر فيه ثم انه تعالى لما قرر الدلائل الدالة

ومن عمه فيه تنوير من جملة جمالاته [illegible]

والعجز المنافي للالوهية هو العجز عن نفي ما يريد الآخر فان العجز عن نحو الصعود [illegible] والتنقيص او نحوهما من الحادثات الذاتية التي لا تؤثر في القدرة لا تنافي الالوهية [illegible]

على وحدانيته بحيث لم يبق للعاقل ريب فما اقبح طريق من يتخذ من دون الله اندادا فلا يلتفت الى الدلائل القاطعة المرشدة الى سواء السبيل لان تتبع
ضد الشيء مما يؤكد حسن ذلك الشيء فقال **ومن الناس** خبر مقدم **من يتخذ** مبتدا مؤخر **من دون الله** من لابتداء الغاية متعلق بيتخذ او حال
من اندادا ودون هنا بمعنى غير وهو في الاصل ظرف مكان معناه معنى نقيض فوق واستعمل في معنى غير مجازا **اندادا** وهو جمع ند وهو
المثل والنظير وكذلك النديد والند في الاصل هو المثل المنادي اي المنازع ثم ان المفسرين اختلفوا في الانداد فقال اكثرهم هي الاصنام
التي يجعلها اندادا لبعض اي امثالا له وانما انداد الله تعالى بحسب ظنونهم الفاسدة من حيث انهم كانوا يرجون النفع والضر منها ولذلك قال لا
من الاصنام وقال السدي انها السادة الذين كانوا يطيعونهم فيحلون بسبب طاعتهم ما حرم الله تعالى ويحرمون ما احل الله ولذا قال وقيل
من الرؤساء اي من رؤساء المشركين الذين كانوا اي كان ادانيهم يطيعونهم لقوله اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا فان التبري
لا يتصور من الاصنام وان الضمير في يحبونهم ضمير العقلاء وانه يبعد كونهم يحبون الاصنام كحب الله واجاب المستدل الاول عنه بان الاول
بانه لا دلالة في الكلام على كون الذين اتبعوهم الانداد اوحسب وقوعه عقيب هذه الآية يقتضي ظاهر كونهم الانداد ولعل المراد اعم
منهما من الاصنام والرؤساء وهو ما يشغله عن الله تعالى لاطلاق اللفظ وقال اهل التصوف كل شيء شغلت به قلبك سوى الله تعالى فقد
جعلته في قلبك ندا لله تعالى ويدل عليه قوله افرأيت من اتخذ الهه هواه **يحبونهم** الجملة نصب على انها حال من ضمير يتخذ والضمير المرفوع في
يحبونهم عائد الى ما يرجع اليه ضمير يتخذ وهو من وافرد ضمير يتخذ حملا على لفظ من وجمع المرفوع في يحبونهم حملا على معناه والضمير المنصوب
فيه للانداد ويجوز ان يكون وصفا لانصابها كونها صفة اندادا يعظمونهم ويطيعونهم الظاهر ان الاول ناظر الى ان المراد بالانداد
الاصنام والثاني على ان يراد بها الرؤساء وقيل الثاني على ان يراد بالانداد الرؤساء والاول على ان يراد به الاعم وانما فسر يحبونهم للانداد
بالتعظيم والاطاعة ولم يبقها على ظاهرها لئلا يرد ان الذين يتخذون الانداد من دون الله كانوا مقرين بان لهذا العالم صانعا حكيما مدبرا
كما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ومن كان اعتقاده هكذا لم يتصور منه ان يكون محبته
للانداد كمحبة الله **كحب الله** والكاف فيه في محل النصب على انه صفة مصدر محذوف اي يحبونهم حبا مثل حب الله كتعظيمه والميل الى طاعته اي
يسوون بينه وبينهم في المحبة والطاعة اوحسب حبهم الانداد مشبه وحبهم الله تعالى مشبه به ووجه الشبه ينبغي ان يكون في المشبه به
اتم واقوى فكيف يصح التشويه والمحبة ميل القلب من الحب بالفتح جنس الحبوب واحده الحبة كالتمر والتمرة استعير لحبة القلب وحبة
القلب سويداء وهي دمه الاسود يتعلق به الروح الحيواني بعد تعلقه بالبخار اللطيف الذي يحدث ويتصاعد منه ثم بواسطتهما
يسري الى سائر الاعضاء اي شبه سويداء القلب في كونها منشا للحياة والآثار بالحب في كونه مبداء للنماء والاثمار فاستعير للمشبه اسم

المشبه به والجامع كون كل منهما مبداء للآثار العجيبة ثم اشتق منه الحب معناه المجازي الذي هو سويداء القلب الحب المراد به ميل القلب
لا تداي الحب والميل اصابها اي اصاب حبة القلب وسويداءه ورسخ فيها وتمكن في تلك السويداء ومحبة العبد لله ارادة طاعته والاعتناء
بتحصيل مراضيه جمع المرضية ومحبة الله للعبد ارادة اكرامه واستعماله في الطاعة وصونه عن المعاصي لا تحقيقه لان حقيقة القلب في حقه
فهذا المجاز من باب اطلاق اسم السبب على المسبب اذ المحبة سبب الارادة **والذين آمنوا اشد حبا لله** والمفضل عليه محذوف وهو
من اتخذ من دون الله اندادا قال ابو البقاء ما يتعلق به اشد محذوف تقديره اشد حبا لله من حب هؤلاء الانداد فانه يعرض
عن معبوده في وقت البلاء ويقبل على الله تعالى كما اخبر الله تعالى عنهم بقوله فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين والمؤمن لا يعرض
عن الله تعالى في الضراء والسراء فان قيل كيف يصح الترجيح وقد حكموا اولا انهم يحبون الاصنام كحب الله قلنا التشبيه بين المحبوبين
والترجيح بين المحبتين وآثر اشد حبا على احب لشيوعه في الاشد محبوبية لانه لا ينقطع محبتهم لله بخلاف محبة الانداد
فانها لاغراض فاسدة موهومة تزول بادنى سبب ويمكن ان يكون المعنى ان المؤمنين اشد حبا من الكفرة لله ولذلك
كانوا يعدلون عن آلهتهم الى الله عند الشدائد والمؤمنون لا يعدلون عنه تعالى الى غيره قيل ان قبيلة باهلة اتخذوا الها
من تمر واقط وعبدوه ثم اكلوا في قحط اصابهم ويعبدون الصنم زمانا ثم يرفضونه الى غيره والمؤمنون ثابتون على
عبادة الله تعالى **ولو يرى** من رؤية القلب اي العلم **الذين ظلموا** انفسهم اشارة الى متخذي الانداد وضع الظاهر موضع المضمر
للدلالة على ان رؤيتهم العذاب الفظيع لظلمهم الفاحش وهو الشرك المدلول على عظمه بترك متعلق الفعل والمعنى ولو يعلم هؤلاء
الذين ظلموا باتخاذ الانداد اشارة الى ان المراد بالموصول متخذوا الانداد **اذ يرون العذاب** من رؤية البصر ولذا عدي الى واحد
وقت قوله اذ عاينوه يوم القيامة دون يعاينون لان اذ للماضي واجرى المستقبل مجرى الماضي بمعنى انه مقتضى الظاهر اذ بدل اذ التي هو ظرف للماضي واذا
للمستقبل لان اذ يرون ظرف للجملة الواقعة موقع مفعول يرى وما يرى في المستقبل كيف يكون ان يكون ظرفها ظرفا للماضي والجواب ان المستقبل اجري مجرى الماضي
فلفظ اذ هنا كلفظ نادى
اي عبر عما يقع في المستقبل بلفظ الماضي لتحققه فاستعمل اذ في موضع اذا لتحقق الوقوع كقوله تعالى ونادى اصحاب الجنة **ان القوة لله جميعا**
ساد مسد مفعولي يرى لكن صدر بحرف التحقيق دلالة على انهم لو يعلمون ذلك حقيقة وقت معاينتهم العذاب وجواب لو محذوف اي لو يعلمون
ان القوة لله جميعا اذا عاينوا العذاب معناه لو يعلم الذين ظلموا اشد عذاب الله كما له في القدرة لندموا اشد الندم لاتخاذهم الانداد
ومعنى الشدة في الندم مستفاد من حذف جواب لو دلالة على ان حالهم في الندم حينئذ مما لا يدرك بالوصف والبيان وقيل هو اي قوله
ان القوة لله جميعا متعلق الجواب المحذوف والمفعولان محذوفان والتقدير ولو يرى الذين ظلموا اندادهم لا تنفع لعلموا ان القوة لله

يعنوص ح

كو جد اتبعوا الذين

لا يمنع ولا ينصر كما لا يمنع ولا ينصر غيره او حـ لا وجه لهذا الاقترح استدرك لقوله اذ يرون العذاب لان نفع الجواب اي قوله لعلموا ان القوة لله كلها
لا يمنع ولا ينصر غيره في الدنيا لا في الآخرة عند رؤية العذاب وقرأ ابن عامر ونافع ويعقوب ولو ترى على انه خطاب للنبي فيكون متعديا الى واحد واذ يرون ظرف
ترى وقوله ان القوة بدل من العذاب اي ولو ترى ذلك اي الذين ظلموا اذ يرون العذاب لرأيت امرا عظيما وابن عامر اذ يرون على البناء للمفعول من الاراءة بمعنى
الرؤية على وفق قوله كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم ويعقوب ان بالكسر اي قرأ يعقوب ولو ترى بتاء الخطاب وان القوة وكذا وان الله
شديد العذاب بكسر الهمزة فيهما على الاستيناف تقدير الكلام على الاستيناف ولو ترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب لعجبت او لرأيت امرا عظيما ثم ابتدأ
ان القوة لله وان الله او اضمار القول وتقدير الكلام على اضمار القول ولو ترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب لقلت ان القوة لله وان الله ثم انه تعالى
لما هدد الذين اتخذوا من دون الله اندادا بقوله ولو يرى الذين ظلموا الآية زاد في التهديد بقوله اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا
اذ يتبين ان من اتخذ الانداد واعتقدوا انهم سبب لنجاتهم يتبرؤن منهم يوم القيمة بدل من اذ يرون اي تبرأ المتبوعون من الاتباع او منصوب بقوله شديد
وقرئ بالعكس اي اذ تبرأ الاتباع من الرؤساء او حـ لا صحة لهذا بحسب المعنى اذ لا فائدة لتقييد ح اي حين تبرأ الاتباع من الرؤساء
ورأوا العذاب اي رائين له والواو للحال وقد مضمرة لان الماضي المثبت اذا وقع حالا فلا بد من قد ظاهرة او مقدرة وهو حال من الاتباع
والمتبوعين جميعا كما في قوله ذكيف فضيرائين راجع الى المجموع وقيل عطف على تبرأ يعني ان قوله تع ورأوا العذاب فيه وجهان
الاول انه حال من فاعل تبرأ ومقول باضمار قد والثاني انه معطوف على قوله تع تبرأ وداخل في حيز الظرف تقديره اذ تبرأ الذين
اتبعوا ورأوا العذاب ولم يرض به المصنف لانه اختار ان يكون اذ تبرأ بدلا من قوله اذ يرون العذاب فيؤل الى اتحاد البدل والمبدل منه بحسب المفهوم
وليس فيه كثير فائدة كما صرح به التفتازاني وتقطعت بهم الاسباب يحتمل العطف على تبرأ على معنى اذ تبرؤا وتقطعت بهم الاسباب
او رأوا عطف على تبرأ او وجل سطو فا على رأوا والمعان تقطع الاسباب مثل رؤيتهم العذاب فيكون كل منهما قيدا للتبري ولا وجه
له لان دلالة التقطع على الاستعظام ليس من حيث انه تابع للتبري وقيد له بل هو مستقل في الدلالة على تفظيع ما في ذلك اليوم غير
تابع لشيء في الدلالة عليها وكذا الحال على تقدير جعله حالا او الحال عطف على قوله العطف يحتمل ان يكون قوله تع وتقطعت بهم الاسباب
حالا ثانية من فاعل تبرأ ومقولة على التوارد او من ضمير رأوا على التداخل والمصرح احتمال العطف على تبرأ لان تقطع
ما بينهم من الوصل مستقل في الاستعظام والاستفظاع لا تبع للتبري وقيد فيه او حـ والظاهر ان المراد من الحال
هو الثاني لان الاول حاصل على تقدير العطف على رأوا والحال انهم لما عرفت آنفا من ان تقطع الاسباب بينها سبب تبرئ بعضهم
من بعض فانهم كانوا يظنون متبوعيهم وصلة النجاة ويرجون انهم ينقذونهم من العذاب فحين عاينوا العذاب علموا

ان ما اعتقدوه اسبابا للخلاص من العذاب ليس باسباب تبرأوا والاسباب الوصل بضم الواو وفتح الصاد جمع وصلة بمعنى الاتصال والباء
فيهم بمعنى عن او للسببية اي تقطعت بسبب كونهم الاسباب وللتعدية اي قطعتهم الاسباب وفي الكشاف والاسباب الوصل التي كانت بينهم
من الاتفاق على دين واحد ومن الانساب والمحاب والاتباع والاستتباع كقوله لقد تقطع بينكم هذا كلامه او حـ
التمثيل بتقطع بينكم على تقدير القراءة على الرفع ظاهر وقال التفتازاني التمثيل في قراءة الرفع والنصب جميعا الا انه وقت
في حاصل المعنى اي صفة الوصل كانت بينهم من الاتباع والاتفاق على الدين والاغراض الداعية الى ذلك اي الدنيا واصل
السبب الحبل الذي يرتقى به الشجر اي الحبل الذي يلقى الى الشجر النخل فيرتقى اليه ويتوصل به الى نيل المقصود ثم اتسع فيه فقيل لكل
شيء يتوصل به الى موضع او يتوصل به الى حاجة تريدها سبب فيقال للطريق سبب لانك بسلوكه تصل الى الموضع الذي
تريده قال تع فاتبع سببا اي طريقا وقرئ تقطعت على البناء للمفعول قرأه شاذة وقال الذين اتبعوا
لو ان لنا كرة وهي العودة مرة بعد كرة فنتبرأ منهم كما تبرؤا منا الكاف منصوب المحل على انه صفة
مصدر محذوف اي تبرأ مثل تبريهم لو للتمني ولذلك اجيب بالفاء يعني ان قوله فنتبرأ المنصوب بعد الفاء بان مضمرة في
جواب التمني الذي دل عليه لو ولذلك اجيب بالفاء كما اجيب بها ليت في قوله تع يا ليتني كنت معهم فافوز اي ليت لنا كرة
رجعة الى الدنيا باعتبار حاصل المعنى واما بحسب اللفظ فان لنا كرة في موقع الرفع فاعلا لمحذوف اي لو ثبت وتبرأ مع ان المضمرة
عطف عليه فنتبرأ منهم وانما تمنوا ذلك لان التبرأ منهم في الآخرة لا تغيظهم وانهم في هول عظيم لا يلتفتون كذلك
الكاف في محل النصب على انه صفة مصدر محذوف وذلك اشارة الى مصدر الفعل المذكور بعده لا الى اراءة اخرى يقصد
تشبيه هذه الاراءة بها وفي تعيين المشار اليه ما ذكرنا حيث قال مثل ذلك الاراء الفظيع يعني ان ذلك اشارة الى
مصدر الفعل الآتي ذكره والمشهور الاراءة لكن المصدر ربما يحذف التاء كما في قوله تع واقام الصلوة وانما فسر بالاراء
وعدل عن المشهور لتناسب تذكير ذلك المشار به الى الاراء الآتي ذكره يريهم الله في الآخرة اعمالهم مكان اعمالهم
حسرات عليهم ندامات يريد ان الحسرات جمع حسرة وهي شدة الندم والندم تألم القلب بالخسارة عما فوته
تألما لما يبقى الندامة كالحسير من الدواب وهو الذي انقطعت قوته فصار بحيث لا ينتفع به واصل الحسر الكشف يقال
حسرت المرأة قناعها اذا كشفته يحسر حسرا من باب ضرب وحسر البعير يحسر حسورا اي اعيا مثل دخل يدخل دخولا
ومنه فانه عند ما يهويه وانكشف قلبه عنه بلوغه الندم والتأسف على فوائده فلذلك عبر عن الحسرة التي هي الكشاف

فيه نكتة لطيفة تظهر في سورة الانفال من

الغيظ غضب كامل للعاجز

القلب مما يسويه بلا رغبة الذي هو العدم وهي ثالث مفاعيل نرى ان كان من رؤية القلب فانه يتعدى الى ثلاثة مفاعيل بالنقل الى باب الافعال ولا اي لم يكن من
ثانيه يتعدى الى مفعولين بالنقل الى باب الافعال
رؤية القلب بل من رؤية البصر فكان اما من المفعول الاول فالمعنى منصوب عليهم اي على انفسهم على ما فاتوه او من المفعول الثاني والمعنى حال كونها اعمالهم
حسرات عليهم وفي اعرابه عليهم وجهان احدهما ان يتعلق بحسرات لان حسرة يتعدى بعلى وثانيهما ان يتعلق بمحذوف منصوب على انه صفة لحسرات اي حسرات
مستولية عليهم قال بعض المتأخرين ان رؤية الاعمال تكون بالبصر او قيل نفس الاعمال ليست بمرئية قطعا اذ المعنى يعلمهم الله مكان اعمالهم
حسرات وهذا معنى ما ذكره المص ولا وان كانت نفس الاعمال مرئية فحسرات حال وهذا ما ذكره ثانيا وانما قدم لان كون المصدر حالا يحتاج الى التأويل
وما هم بخارجين من النار اصله وما يخرجون فعدل به الى هذه العبارة اي قدم المسند اليه بجود توكيد الحكم للمبالغة في الخلود والاقناط عن
الخلاص والرجوع الى الدنيا يعني المبالغة مستفاد من اسمية الجملة ومن تقوي الحكم المستفاد بتكرير الاسناد ومن زيادة الباء المفيدة للتأكيد
فتقديم هم للتقوي لا للاختصاص قال صاحب الكشاف هم ليس للفصل ولا يدل على الاختصاص بل على قوة امرهم فيما اسند فيدل على انهم لا يخرجون
البتة لا على ان غيرهم يخرجون منها والتحقيق فيه ان تقديم المسند اليه قد يكون لتقوي الحكم فقط وقد يكون لاختصاصه بالمسند اليه والاختصاص
غير مناسب بالمقام اذ ليس المقام مقام تردد ونزاع في ان الخارج هم او غيرهم على الشركة او الانفراد بل الائق بالمقام القطع والبت بانهم
لا يخرجون من النار البتة فلذلك حمل التقديم على افادة التقوي دون التخصيص وانا صح ذلك بنياكذا افاد التفتازاني في حاشية الكشاف ثم ان الله
لما بين التوحيد ودلائله واتبعه بذكر الشرك وما يترتب عليه من الاهوال العظامة ذكر بعد ذلك ما انعم به على الموحدين وان معصيته من
عصاه وكفر من كفر به لم يؤثر في قطع نعمه واحسانه اليهم في الدنيا فقال يا ايها الناس كلوا مما في الارض حلالا
نزلت في قوم حرموا على انفسهم رفيع الاطعمة والملابس والامر في المأكول امر في الملبوس دلالة والمصرح به لانتصاب حلالا وجوها
ثلثة حيث قال وحلالا مفعول كلوا والظاهر على هذا ان كلمة من متعلقة بمحذوف منصوب على انه حال من حلالا وكان في الاصل صفة له
فلما قدم عليها انتصب حالا اي كلوا كائنا اي حال كونه من الذي في الارض حلالا او صفة مصدر محذوف وح يكون مفعول كلوا محذوفا ومما
في الارض صفة لذلك المفعول المحذوف اي كلوا اكلا حلالا شيئا او رزقا كائنا مما في الارض فح يكون انتصاب حلالا على انه مفعول مطلق لكلوا
يجوز او حال مما في الارض اي حال منها يعني الذي اي كلوا من الذي يعني بعض الذي في الارض حال كونه حلالا فمن التبعيضية في موقع المفعول
لكلوا ومن للتبعيض يعني على ان يكون حلالا حالا اذ على الاولين ابتدائية وبيانية اذ لا يؤكل كل ما في الارض فلا امر باكل كله طيبا
في الكشاف طاهرا من كل شبهة يستطيبه الشرع فالحلال والطيب مترادفان فلا يكون لذكر الطيب بعده كثير فائدة او الشهوة
المستقيمة اي يستطيبه الشهوة الصحيحة شرعا فالتطييح اصح واعلم ان الطيب في القرآن ورد على اربعة معان الاول

الحلال قال الله تعالى ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب اي لا تتبدلوا الحرام بالحلال والثاني الطاهر قال الله تعالى فتيمموا صعيدا
طيبا والثالث الحسن قال الله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب اي الحسن من كلام المؤمنين والرابع المؤمن قال الله تعالى حتى يميز
الخبيث من الطيب يعني الكافر من المؤمن وقد فسره المص بمعنى خامس وهو ما يستطيبه الشهوة المستقيمة اي يستلذه الطبع
السليم بحسب الشرع والتقوى وهذا المعنى هو المناسب لهذا المقام اذ الحلال دل على الاول فالتفسير الثاني اولى من الاول
لانه مستلزم للتكرار ولمن فسره بالاول حمله على التأكيد قال التفتازاني ردا على تفسير المص ان ما ليس كذلك اما حلال
بلا شبهة فلا منع منه او لا فالخارج بقيد الحلال او قيل المراد بالشهوة المستقيمة هي الشهوة الصحيحة شرعا فما استطابته
الشهوة الصحيحة بحسب الشرع حلال بلا شبهة وما ليس كذلك فهو حلال بشبهة فمنه منع ولا تتبعوا خطوات الشيطان
لا تقتدوا به من الاقتداء به اي الشيطان في اتباع الهوى يعني ان اصل المقصود هو النهي عن اقتداء الشيطان في فعل
المحظورات والمحرمات التي منعها الشرع من ان تفعل لكن ترك اصل الاسلوب الدال على ذلك وعدل عنه الى اسلوب التمثيل
وتصوير المعقول بصورة المحسوس فان يعني ولا تتبعوا خطوات الشيطان من حيث الظاهر لا تمشوا اثر اقدام الشيطان
ولا تذهبوا عقيبه وليس المقصود هذا المعنى بل المراد ما ذكر وهو النهي عن اقتدائه في اتباع الهوى فانه مثل ان يقال للمتردد في امرين ان يفعل
وان لا يفعل اني اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى والمراد اني اراك مترددا في امرك والغرض من العدول عنه تصوير المعقول في صورة المحسوس
للتقرير والتثبيت او قيل اذا تحققت معنى كلام المص فقد عرفت ضعف ما ذكره بعض المتأخرين في تفسيره اي لا تقتفوا اثاره
اعتقادا او قولا وعملا وقد جمع هذه الثلثة في سبب النزول ومن فسره بالنهي عن مطلق الاتباع فقد ضيع ما في عبارة الجمع من الاشارة
اللطيفة هذا كلامه ووجه ضعفه ظاهر مما قررناه من بيان المقصود وان النهي عن اتباع الهوى امر عام كما لا يخفى واذا عرفت المقصود
فلا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله فتحرموا الحلال وتحللوا الحرام بان لا اتصال لهذه الاية بما قبلها وقرأ نافع وابو عمرو وحمزة
بسكين الطاء وهما اي بسكون الطاء وضمها لغتان في جمع خطوة بضم الخاء وبالفتح مصدر دل على المرة وهما بمعنى وهي ما بين قدمي
الخاطي بالياء وقرئ بضمتين وهمزة بدل الواو وان لم يكن الواو مضمومة جعلت ضمة الطاء كانها عليها علة القراءة بالهمزة او علة
الهمزة يعني ان الضمة اذا كانت على الواو يجوز قلبها همزة نحو اقتت ووجوه وبفتحتين على انه جمع خطوة بالفتح
وهي المرة من الخطو كما عرفت انفا انه اي الشيطان لكم عدو مبين ظاهر العداوة على ان يكون مبين من ابان بمعنى بان اي
ظهر معنى ظهور العداوة مستفاد من وصف عدو بمبين ولم يحمله على معنى التعدية حيث لم يقل مظهر العداوة كما هو الكثير في بابه بناء على ان

الشيطان عدو مجمل والمجمل لا يظهر عداوته عند قصد الاضلال والازلال عن طريق الحق بل يري نفسه في صورة الصديق الناصح لمن يريد اضلاله واغوائه
كقوله هل ادلكم على شجرة الخلد وملك لا يبلى وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين
فدلاهما بغرور وجعله الواحدي في الوسيط من ابان المتعدي حيث قال انه عدو مبين قد ابان عداوته لكم باباية السجود لابيكم آدم وهو الذي
اخرجه من الجنة والمصنف جعله لظهور عداوته بقوله عند ذوي البصيرة لان عداوة الشيطان عند متبعي الهوى الذين لا بصارة لهم ليست بظاهرة
بل هو عندهم كولي حميم حيث يدلهم على مشتهيات نفوسهم ولذائذ مراداتهم المستحسنة لهم وذلك معنى قوله وان كان يظهر الموالاة لمن يغويه
ولذلك سماه وليا في قوله اولياؤهم الطاغوت قال بعض المتأخرين عداوته ظاهرة لانسان ولا يبهم اياه المفهومة من قوله تعالى اولياؤهم الطاغوت
حتى يحتاج الى التكلف في التوفيق بان يقال سمي وليا لاظهاره الموالاة لمن يغويه او حـ هذا مغفول عما هو المشهور من ان العداوة
والصداقة انما تكونان من الجانبين ع كه دلهار از دلهار راه باشد • وبين انه تعالى عداوته لنا بقوله **انما يأمركم بالسوء والفحشاء**
ولهذا قال المحشي بيان لعداوته ووجوب التحرز عن متابعته يعني ان هذه الجملة استيناف وارد لبيان ما ذكر من النهي عن اتباع الشيطان وانه
عدو لبني آدم كانه لما قيل ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين سأل سائل ما يفعل الشيطان في عداوته وما وجه عداوته
فاجيب بقوله انما يأمركم ولما ورد ان يقال كيف يكون الشيطان آمرا ولا علو له ولا تسلط لقوله تعالى ليس لك عليهم سلطان والامر لا يتصور
الا ممن له علو وغلبة اجاب بقوله واستعير الامر لتزيينه وبعثه لهم على الشر تقرير الجواب ان قوله تعالى انما يأمركم من قبيل
الاستعارة التبعية حيث شبه بعثه على الشر بامر الآمر في ان كلا منهما سبب لوقوع الشر فاطلق اسم المشبه به على المشبه
ثم اشتق من الامر بمعنى البعث لفظ يأمركم فيكون استعارة تبعية وهذا السؤال انما يتجه على من لم يكتف في صحة الامر بالاستعلاء
بل اشترط ان يكون الآمر عاليا في الحقيقة فان مجرد الاستعلاء لا ينافي ان لا يكون له سلطان اي غلبة وعلو تسفيها تعليل لقوله
استعير يعني عدل عن التصريح بلفظ الوسوسة والبعث على الشر وسلك مسلك الاستعارة بناء على ان تنزيل وسوسة الشيطان
منزلة امر يستلزم تنزيل من يطيعه ويتبع وسوسته منزلة المأمور المطيع فكان في سلوكه سبيل الاستعارة رمزا الى انهم بمنزلة
المأمورين المنقادين له تخفيفا لرأيهم اي لرأي من يتبعه وتحقيرا لشأنهم تعليل آخر لما وجه اخذ معنى التسفيه والتحقير من استعمال
الامر للتزيين فان في هذه الاستعارة ايماء ورمزا الى انهم منه بمنزلة المأمورين بالطاعة له وبقبول وساوسه والمنقادين لاغوائه
المسخرين لاغوائه وبعثه على الشرور ونحو ذلك قوله ولآمرنهم فليبتكن آذان الانعام ولآمرنهم فليغيرن خلق الله
والسوء والفحشاء ما انكره العقل واستقبحه الشرع هما بمعنى لكن اطلاق السوء والفحشاء على المعصية من قبيل التوصيف بالمصدر

للمبالغة لكون جاعلة والعطف لاختلاف الوصفين فالاختلاف اعتباري حيث قال فانه سوء لاغتمام العاقل به اي لتحزنه هذا وجه
اطلاق السوء وفحشاء باستقباحه اياه هذا وجه اطلاق الفحشاء وقيل السوء يعم القبائح والفحشاء ما تجاوز الحد في القبح
من الكبائر فالاختلاف بالذات لكن السوء اعم فيكون العطف من باب عطف الخاص الذي هو اعظم على العام وقيل الاول ما لا حد فيه
شرعا والثاني ما شرع فيه الحد فالاختلاف بالذات ايضا لكن بالمباينة بينهما فعلى هذا يكون من عطف احد المتباينين بالذات
على الآخر قال بعض المتأخرين وقيل الفحشاء ما يظهر قبحه من المعاصي او ما تجاوز الحد في القبح من العظائم ويرده قوله تعالى كبائر يرد ان العطف يقتضي المغايرة
الاثم والفواحش الا اللمم قوله سيجيء في سورة النجم ان المراد بالكبائر ما يكبر عقابه من الذنوب وبالفواحش ما هو اخص
منها اي ما فحش منها فيكون عطف الفواحش على الكبائر للتغليظ والمبالغة في الذم كعطف جبريل وميكال على الملائكة
في المدح كانه قيل والفواحش منها خاصة فلا ورود اصلا **وان تقولوا** عطف على قوله بالسوء والفحشاء تقديره وبان تقولوا
على الله ما لا تعلمون وهو اقبح ما امر به الشيطان من القبائح لان وصفه تعالى بما لا ينبغي ان يوصف به من اعظم انواع
الكبائر كما ان الفحشاء اقبح انواع السوء كاتخاذ الانداد من الاصنام وغيرها وتحليل المحرمات وتحريم الطيبات على خلاف
امر الله تعالى ونهيه وفيه دليل على المنع من اتباع الظن رأسا اي كلا ابتداء وانتهاء واما اتباع المجتهد اشارة الى جواب ما يقال
اذا دل الدليل على حرمة اتباع الظن رأسا وكونه مما يبعث الشيطان عليه ويوسوس به فكيف يصح الحكم بغالب الظن
في كثير من الاحكام فان عامة الاحكام الفقهية مبنية على غلبة الظن فان المجتهدين يستنبطون اكثر الاحكام بادلة ظنية واجمع
الائمة على انه يجب علينا الاتباع لظن المجتهد وانما قلنا ان الاحكام الفقهية مبنية على الظن لان الفقه يستفاد من الادلة السمعية
وهي انما تفيد الظن لان افادتها للاحكام يقينا تتوقف على العلم باحوال الرواة ولكنهم بلغوا عدد التواتر وبانتفاء المجاز و
الحذف والاضمار والاشتراك والنسخ والمعارض وبقي منها غير معلوم لما تعلق بقوله اتباع اي اتباع اليه ظن مستند الى مدرك بفتح الراء بمعنى
دليل شرعي فوجوبه قطعي جواب اما وخبر مبتدأ والظن مبتدأ في طريقه اي مقدماته خبره كما بيناه في الكتب الاصولية قال المص
في اصوله المسمى بالمنهاج المجتهد اذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن فالحكم مقطوع والظن
في طريقه قال بعض المتأخرين القول اذا تعدى بعلى يكون بمعنى الافتراء اي وان تفتروا عليه تعالى فلا تمسك في الآية لا اتباع
الظن او وجه ليس هنا كذلك والا لغا قوله تعالى ما لا تعلمون على ان الاستدلال بما لا تعلمون قال المولى الموقف بكوراني
وفيه دليل على عدم جواز اتباع الظن بما عدا ظن المجتهد لانه مأمور باتباعه لا ان ظنه موصل الى العلم كالظن وكتب في حاشيته رد على
القاضي

او حـ لم ينطق القايمين ماذكره القائل اذ كلامه ما قاله فلا وجه للنطق لان بعض النطق اثم وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ
اللَّهُ الضمير للناس اي في قوله يا ايها الناس كلوا الاية او حـ ماتر من قوله تع يا ايها الناس كلوا مما في الارض الاية يعم
المؤمن والكافر علي ما قالوا من انه تع لما بين التوحيد ودلايله واتبعه بذكر الشرك وما يترتب عليه من الاهوال العظام ذكر بعد ذلك
ما انعم به علي المؤمنين وان معصية من عصاه وكفر من كفر به لا يؤثر في قطع نعمه واحسانه اليهم في الدنيا فقال يا ايها الناس
الاية فثبت انه يعم المؤمنين وهذه الاية اعني قوله تع واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله تختص بالكافر فارجاع الضمير الي الناس
ركيك وعدل عن الخطاب عنهم فيكون التفاتا من الخطاب الي الغيبة والنكتة فيه انهم ابرزوا في صورة الغايب الذي يتعجب
من ضلاله حيث دعي الي الله والنور والهدى فاجاب باتباع ابيه للنداء اي لنداء الاخرين واعلامهم علي ضلالهم علي ضلالة
هؤلاء الناس كانه انما قال كانه لان قصد المتكلم غير معلوم قطعا التفت الي العقلاء اي صرف عنهم الخطاب وذكروا
بلفظ الغيبة لنداء الاخرين علي ضلالهم وانهم احقاء بان يعرض عنهم ويعرض عن خطابهم لفرط جهلهم فاندفع
ما توهم من ان ترك الالتفات والجري علي الخطاب انسب بالنداء علي ضلالهم وقال لهم اي للعقلاء انظروا الي هؤلاء
الحمقى ماذا يجيبون فحق هؤلاء الجهلة ان يتغافلوا عن درجة الاعتبار ويلتفت الي العقلاء قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ كلمة بل عاطفة
لهذه الجملة علي جملة محذوفة قبلها تقديره لا نتبع ما انزل الله بل نتبع مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ما وجدناهم عليه وفي الكشاف بدليل
قوله تع بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا قال التفتازاني هذا مستغن عن الدليل اذ ليس له معنى آخر او حـ يريد صاحب الكشاف دفع
ارادة المجاز نزلت في المشركين او حـ موضع ذكره عند اهل الاية قبيل قوله قالوا بل نتبع امروا باتباع القرآن وسائر ما انزل
الله من الحجج والايات فجنحوا اي مالوا الي التقليد بالاباء وقيل في طائفة من اليهود دعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
الي الاسلام فقالوا بل نتبع ما وجدنا عليه اباءنا لانهم كانوا خيرا منا واعلم وعلي هذا فيعم ما انزل الله التورية
لانها ايضا تدعو الي الاسلام قال في التيسير قال ابن عباس رضي الله عنهما نزلت في اليهود دعاهم النبي عليه السلام
الي الاسلام فقالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا وقيل نزلت في مشركي العرب لما قيل لهم لا تتبعوا الشيطان و
اتبعوا القرآن في التحريم والتحليل او حـ بين الحلاميين تدافع في ذا جهة سبب النزول ومرجحيته
والظاهر من سوق الاية رجحان ماذكره المص من انها نزلت في المشركين أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا
من الدين وَلَا يَهْتَدُونَ الي الصواب ولما اقتضت الهمزة صدر الكلام والواو سواء كانت حالية او عاطفة وسطه

قدم صاحب الكشاف بين الهمزة والواو جملة لمنع الهمزة في الصدر فقال ايتبعونهم الواو للحال اي ايتبعونهم في حال فرضهم غير
عاقلين ولا مهتدين او العطف والتقدير في العطف ايتبعونهم لو كان اباؤهم علماء متفكرين في امر الدين مهتدين الي الحق لا تبعوهم
اولو كان اباؤهم جهلة لا يتفكرون في امر الدين ولا يهتدون الي الحق لا تبعوهم والهمزة للرد والانكار والتعجيب بمعنى
انه لا ينبغي ان يكون وان كانت الواو للحال لم يحتج لو الي الجواب لان الشرط انما يقع حالا اذا انسلخ منه معنى
الشرط وجواب لو محذوف والجملة المقدرة المصدرة بالهمزة دليل الجواب لا نفس الجواب عند البصريين
اي لو كان اباؤهم جهلة لا يتفكرون في امر الدين ولا يهتدون الي الحق لا تبعوهم وان كانت الواو للحال يكون ذو الحال فاعل
فعل دخل عليه حرف الاستفهام لان الاستفهام بالفعل اولى ويدل علي خصوصه تتبع المذكور تقديره ايتبعون
ما الفوا عليه اباءهم حال كون اباؤهم جاهلين بالحق الضالين عن طريقه وهذا منكر مستبعد لان اتباع من لا يعقل
ولا اهتداء الي طريق الحق لا وجه له اصلا والاوجه ان يحمل الواو علي الحال ولو علي مجرد معنى التسوية منخلعة عن
معنى الشرط واما اذا جعل الواو للعطف فيكون المعطوف عليه محذوفا مقدرا كثير الحذف وهو دليل علي المنع من التقليد لمن
قدر علي النظر والاجتهاد وجه الدلالة اشتماله علي همزة الاستفهام الذي للرد والانكار او حـ فلا يتجه قول
بعض المتاخرين من انه لا دلالة في الاية علي المنع من التقليد لمن قدر علي النظر بل الظاهر منها انه انما ينكر اذا
كان المقلد ضالا هذا كلامه اذ لا نسخ من كلام الاية علي امر بنا واورد قال المولى الموقوف بابن تجيد ينهم من قوله
هذا ان هؤلاء المقلدين لاباءهم قادرون علي النظر والاجتهاد وينافيه تسفيههم باستعارة الاعمى للتزيين وتحميقهم
بالالتفات المذكور او حـ نسبة السفه والحمق اليهم بسبب اتباع تزيين الشيطان ووساوسه انما دل
علي عدم بصارتهم واهتمامهم في امر الدين لا علي عدم قدرتهم علي النظر والاجتهاد اذ كم من اهل النظر والاجتهاد
متبع الشيطان في وساوسه ولو اعتبر في القدرة علي النظر والاجتهاد عدم الاتباع لتسويل الشيطان وجب
اهل النظر والاجتهاد اقل قليل واما اتباع الغير في الدين اذا علم بدليل ما انه محق كالانبياء والمجتهدين
في الاحكام فيتبع المجتهدين فهو في الحقيقة ليس بتقليد بل اتباع لما انزل الله قال القرطبي فرض العامي الذي
لا يشتغل باستنباط الاحكام من اصولها لعدم اهليته له فيما لا يعلمه من امور دينه ويحتاج اليه ان
يقصد اعلم زمانه ببلده فيسأله عن نازلته فيمتثل فيها فتواه لقوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون

وعليه ان يجتهد في تعيين اعلم اهل زمانه بالبحث عنه حتى يتفق اكثر الناس عليه وعلى العالم ايضا ان يقلد عالما مثله في ادلة خفي
عليه وجه الدليل ثم ان الله تع لما حكى عن الكفار انهم عند الدعاء الى اتباع ما انزل الله تع تركوا النظر واخلدوا الى التقليد وقالوا بل نتبع
ما الفينا عليه آباءنا ضرب لهم هذا المثل تنبيها للسامعين على انهم انما وقعوا فيه بسبب ترك الاصغاء وقلة الاهتمام بالدين
فصيرهم من هذا الوجه بمنزلة الانعام ومثل هذا المثل يزيد للسامع معرفة باحوال الكفار وتحقير الكافر نفسه اذا سمع
ذلك فيكون كسرا للنفس وتضييقا لصدره حيث صيره كالبهيمة فكان ذلك في نهاية الزجر والردع لمن يسمع عن ان يسلك
مثل طريقه في التقليد فقال ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء النعق صوت الراعي غنمه
والمراد بما لا يسمع البهائم على حذف مضاف اما في جانب المبتدا اي المشبه تقديره ومثل داعي الذين كفروا كمثل الذي ينعق واما في جانب
الخبر اي المشبه به كما قال او مثل الذين كفروا كمثل بهائم الذي اي المنعوق الذي ينعق قوله والمعنى الخ تفسير مشترك بين الوجهين
فان وجه التشبيه على التقديرين سماع الصوت وعدم معرفة معناه ان الكفرة لانهماكهم في التقليد لا يلقون اذهانهم
الى ما يتلى عليهم ولا يتاملون فيما يقرر معهم فهم في ذلك كالبهائم التي ينعق عليها فتسمع الصوت ولا تعرف
مغزاه مقصده وتحس بالنداء ولا تفهم معناه اما كونه تفسيرا للوجه الثاني فظاهر واما على الاول
فبالاستلزام من حيث انه اذا شبه الكفرة بالبهائم يكون داعيهم الى الحق كداعي البهائم وبالعكس كما ... قال
بعض المتاخرين ان التشبيه التمثيلي لا يلزم ان يكون ما يلي اداة التشبيه هو المشبه فلا حاجة الى تقدير شيء او ...
هنا تفصيل ينبغي ان ينبه عليه ليحصل العلم بمهارة المحشي وشمول كلامه على الفوائد اللطيفة ويظهر ضعف ما قيل
فاعلم ان تقدير المضاف انما يحتاج اليه اذا جعل الكلام من قبيل التشبيه المفرق فان مطابقة المفردات المشبه بها
لا تحصل الا بالتقدير في احد الجانبين لان المشبه به يشتمل على امور الناعق ونعيقه والبهائم المنعوق بها وكذا
المشبه يشتمل على امور الذين كفروا وداعيهم ودعاؤه فالداعي كالناعق والكفرة كالبهائم ودعاء داعي
الكفرة كنعيق الناعق بالبهائم ويجوز ان يكون من قبيل التشبيهات المركبة بان يشبه المجموع بالمجموع ولا يلزم فيه مطابقة
اجزاء احد الطرفين باجزاء المجموع الاخر ومثل هذا التشبيه يسمى تشبيها تمثيليا لان وجه الشبه منتزع من
عدة امور متوهمة ولما لم يقصد تشبيه المفردات بالمفردات لم يحتج الى تقدير المضاف في احد الجانبين والى
هذا الوجه اشار المص بقوله وقيل هو تمثيلهم في اتباع آبائهم على ظاهر حالهم جاهلين بحقيقتها بالبهائم

التي تسمع الصوت ولا تفهم ما تحته فانه مبني على ان يكون الكلام من قبيل التشبيه المركب التمثيلي فالكفرة كالبهائم في عدم
فهم المعنى وآباؤهم كالرعاة الذين ينعقون بالبهائم وكذا قوله او تمثيلهم في دعائهم الاصنام بالناعق في نعقه وهو
التصويت على البهائم فانه ايضا تشبيه تمثيلي لا يحتاج فيه الى اعتبار الحذف والمعنى مثل الذين كفروا في قلة عقلهم
في عبادتهم لهذه الاصنام كمثل الراعي اذا تكلم بالبهائم فكما انه يقضي على ذلك الراعي بقلة العقل فكذا ههنا وهذا يغني عن
الاضمار والمنازع مكابر او ذاهل ولكن لا يساعده قوله الا دعاء ونداء لان الاصنام لا تسمع شيئا فان قوله الا دعاء
استثناء مفرغ لان قوله بما لا يسمع لم ياخذ مفعوله فيكون صورة التشبيه هكذا عابد الصنم كمن ينعق بما لا يسمع الا
في الدعاء والنداء ولا يسمع الغير ولا وجه له وهذا الكلام انما يرد اذ لو اريد التشبيه المفرق دون التشبيه التمثيلي ولهذا
قال الا ان يجعل ذلك من باب التمثيل المركب اذ لا ورود لهذا الكلام اذ يراد ح تشبيه الهيئة المركبة المنتزعة
من عدة امور في جانب المشبه بالهيئة الاخرى المركبة المنتزعة من عدة امور في جانب المشبه به من غير ملاحظة
آحاد الطرفين ذكر صاحب الكشاف وجها آخر حيث قال ويجوز ان يراد بما لا يسمع الاصم الاصلخ الذي لا يسمع من
كلام الرافع صوته الا النداء والتصويت لا غير من غير فهم للحروف ولم يتعرض به المص لانه ليس باقوى والاظهر في تقبيح
حال الكفرة وتعييبهم قوله صم ثم انه تع لما شبه الكفرة بالبهائم وامثالها زاد في تقبيح حالهم فقال صم بكم عمي على التشبيه
البليغ لانهم صاروا بمنزلة الصم في ان الذي سمعوه كانهم لم يسمعوه وبمنزلة البكم في انهم لم يستجيبوا لما دعوا اليه
وبمنزلة العمي من حيث اعراضهم عن الدلائل كانهم لم يشاهدوها رفع على الذم اي على تقديرهم صم
ثم انه تع لما شبههم بفاقدي هذه القوى الثلث التي يتوسل بها الى تمييز الحق عن الباطل واختيار الحق فرع
على هذا التشبيه قوله فهم لا يعقلون اي لا يكتسبون الحق بما جبلوا عليه من الحق تع لان اكتسابه انما يكون بالنظر
والاستدلال ومن كان كالاصم والاعمى في عدم استماع الدلائل ومشاهدتها كيف يستدل على الحق ويعقله ولهذا قيل
من فقد حسا فقد فقد علما وليس المراد نفي اصل العقل لان نفيه راسا لا يصلح طريقا للذم واشار المص الى
هذا المعنى بقوله اي بالفعل اي لا يعقلون للاخلال بالنظر والاستدلال تعليل لعدم التعقل وقدم التفصيل
في قوله صم بكم عمي فهم لا يرجعون فتذكر يا ايها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم لما وسع الامر على الناس
كافة اي لما وسع الله تع الامر بالاكل مما في الارض بقوله يا ايها الناس كلوا الآية فانه امر للناس كافة بخطاب عام شامل

والظاهر من كلام المصنف رح كون الآية من قبيل التشبيه المفرق حيث قال اولا على حذف مضاف وآخرا الا ان يجعل ذلك من باب التمثيل المركب

الامر بالاكل ... حلالا ... ما رزقكم جميعا لان
الاثمان يحصل من اباحة الاباحات حلالات المستلذات من
الرزق لهم الا ان اباحة ذلك
الحلالات

للكل واباح لهم ما في الارض اشارة الى ان الامر في الآية الاولى للاباحة سوى ما حرم عليهم مستفاد من قوله حلالا مبنيا على
ان الكفار يخاطبون بالفروع امر المؤمنين منهم في هذه الآية ان ياكلوا طيبات ما رزقوا والمراد بالرزق الحلال بقرينة
امر الاباحة وان كان هو اعم من الحلال والحرام عندنا وليس لاضافة الطيبات الى ما رزقوا فائدة الا الامتنان بابلغه
ما يستلذه طبع الانسان ويقوموا بحقوقها اي وبعد امتنانه باباحة ذلك لهم طلب منهم ان يقوموا بالحمد وهو شكر
المنعم المنان فقال واشكروا لله على ما رزقكم واحل لكم يريد المص بيان الفرق بين الخطابين خلاصة الفرق ان الخطاب
الاول عام والثاني خاص ونبه الله تع بقوله ان كنتم اياه تعبدون على ان عبادته لا تتم الا بشكره وهذا الامر
ليس امر اباحة بل هو للايجاب اذ لا شك في انه يجب على العاقل ان يعتقد بقلبه ان من اوجده وانعم عليه بما لا يحصى
من النعم الجليلة مستحق لغاية التعظيم وان يظهر ذلك بلسانه وبساير جوارحه واياه مفعول تعبدون قدم عليه
ليفيد الاختصاص مع ان عامله رأس الآية يمكن اعتبار رعاية الفواصل ولذا قال ان صح انكم تختصونه بالعبادة
وتقرون انه تع مولى النعم اي معطيها فان عبادته لا يتم الا بالشكر تعليل لتقييد الامر بالشكر بالعبادة له تع ففيه تنبيه على ان
من لم يشكر المنعم لم يعبده لان تمام العبادة انما هو بالشكر بل العبادة نفسها عين الشكر سواء كانت باللسان او بالجنان او بالعمل
بالاركان فالعبادة الا وهي شكر وجواب قوله ان كنتم محذوف اي فاشكروا الله على ما اباح لكم الطيبات المستلذات قال بعض
المتاخرين وتقديم المفعول لمحافظة الفاصلة كما في قوله تع ان كنتم للرؤيا تعبرون اذ لا دخل لمعنى التخصيص في التعليل
اقول فظهر لك مما قررناه من تحقيق كلام المص والمقام ان لمعنى التخصيص دخلا عظيما في التعليل وقد ثبت في علم البلاغة انه يجوز جمع الخواص
والمزايا في موضع واحد فالمعلق اشارة الى الجواب سؤال يتوقف بيانهما على مقدمة وهي ان الشافعي ذهب الى ان الحكم المعلق على ما دخلت عليه
كلمة ان ينتفي عند انتفاء مدلولها واستدل عليه بانها انما تدل على الشرط ومن المعلوم ان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط وخالفه
الحنفية مستدلين بقوله تع واشكروا الله ان كنتم اياه تعبدون فانه تع علق الامر بالشكر وايجابه بكلمة ان على فعل العبادة مع ان من
لا يفعل هذه العبادة يجب عليه الشكر ايضا فما ذكرتم من الدليل الدال على ان المعلق بالشرط عدم عند عدمه معارض بهذه
الآية والمص اجاب عن معارضة خصمه بمنع دلالة الآية على خلاف مذهبه وذلك لان الحكم المعلق بفعل العبادة هو الامر
بالشكر لا تمامه اي لا تمام الفعل وهو اي الشكر لا تمام الفعل عدم عند عدمه اي عدم الفعل وعن النبي صلى الله عليه
وسلم يقول الله تع اي مقول الله تع والجن والانس عطفان على محل اسم ان اي ياء المتكلم فمنصوبان لفظا في نبأ المجموع

معطوفان

خبرية نحو فوع محلا عظيم صفة نبأ اخلق استيناف ويعبد غيري بصيغة المجهول وارزق عطف على اخلق ويشكر غيري اي يعبدان ويشكران
الغير ثم انه تع لما امر في الآية المار ذكرها باكل الحلال الطيب فصل انواع المحرمات بقوله انما حرم عليكم الميتة الخ
اكلها والانتفاع بها هذه الآية عامة دخلها التخصيص بقوله عم احلت لنا ميتتان السمك والجراد ودمان
الكبد والطحال وبقوله عم في البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وهي التي ماتت من غير ذكوة اي شرعية و
الحديث اي قوله عم ما ابين من حي فهو ميت ملحق بها اي بالميتة ما ابين من حي اي ما قطع من اعضاء حيوان حيا
كيده ورجله واليته وغيرها وهو وان لم يصدق عليه اسم الميتة لغة لكن الحقه الحديث بالميتة قال بعض المتاخرين كلمة انما
قد لا تكون للقصر كما في قوله تع قل انما حرم ربي الفواحش الآية فلا حاجة الى ان يقال ان ما ابين من حي في حكم الميتة بالحديث
وان المراد قصر الحرمة على ما ذكرتم استعملوه لا مطلقا اقول استعمال كلمة انما للقصر شايع وقال التفتازاني في المسند
معرفا بلام الجنس يفيد حصر التحريم على المذكورات وقد اجتمع هنا انما والمسند المعرف والعبرة لعموم اللفظ فالحاجة ماسة
الى ما ذكره المص وان امكن الجواب بوجه آخر نادر والسمك والجراد اخرجهما العرف لما افاد ظاهر الآية تحريم اكل الميتة
مطلقا ومن الميتة السمك والجراد فيلزم ان يحرم اكلهما والحال انه يحل اكلهما اجاب المص بان اسم الميتة لا يتناولهما
عرفا الخ يعني انه اذا قال اكل فلان ميتة لم يسبق وهم السامعين الى السمك والجراد كما لو قال اكل دما لم يسبق
الوهم الى الكبد والطحال ولاعتبار العادة والتعارف قالوا من حلف لا ياكل لحما فاكل سمكا لم يحنث وان اكل لحما في الحقيقة قال
الله تع لتاكلوا منه لحما طريا كما لو حلف لا يركب دابة فركب كافرا لم يحنث وان سماه الله دابة في قوله ان شر الدواب عند الله الذين كفروا
او استثناهما الشرع عنها قال رسول الله عليه السلام احلت لنا ميتتان ودمان الميتتان السمك والجراد والدمان الكبد
والطحال والحرمة المضافة الى العين يريد ان الاحكام المضافة الى العين كالحل والحرمة وغيرهما لا يمكن حملها على حقيقتها
بل لا بد من تقدير مضاف نحو حل اكلها او شربها او لبسها او غير ذلك لان الاحكام الشرعية انما تتعلق بافعال المكلفين لا بالاعيان
الخارجية فلا بد من الصرف الى فعل خاص مما يتعلق بافعال المكلفين او الى التصرف فيها مطلقا باي وجه كان فذهب
اكثر العلماء الى ما ذكره المص من ان الحرمة المضافة الى عين من الاعيان تفيد عرفا حرمة التصرف فيها مطلقا الا ما خصه
الدليل كالتصرف في المدبوغ من الميتة فانه حلال الا جلد الآدمي والخنزير وكازالة النجاسة عن بدن المصلي وثوبه
ومكانه فانه مع كونه تصرفا في النجس حلال فانه خص من قولنا النجس حرام مع انه يفيد عرفا حرمة التصرف فيها مطلقا

قال بعض المتاخرين ولمكان المتبادر من الحرمة المضافة الى العين حرمة التصرف فيه مطلقا زاد عبارة اللحم في قوله ولحم الخنزير قرينة
صارفة عنه دلالة على ان المحرم اكل العين المذكور لا الانتفاع به مطلقا حتى يلزم انتساخ النص بالجواب او نقول ذكر اللحم
ليس للاحتراز بل لما سيذكر المص ويقبله القايل فلا يكون قرينة صارفة عما ذكره المص كما لا يخفى على الناظر المنصف
وَالدَّمَ وهو وان ذكر هنا مطلقا الا انه ذكر مقيدا في قوله تع او دما مسفوحا وهذا يحمل عليه ولذا اخرج منه الكبد
والطحال كونهما دما وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ انما خص اللحم مع ان اجماع الامة منعقد على ان الخنزير حرام لعينه فيكون
بجميع اجزائه محرما لانه معظم ما فيه كل من الحيوان مطلقا فذكره يغني عن ذكر ساير الاجزاء وساير اجزائه كالتابع له وذكر
المتبوع ذكر للتابع فكانه ساير اجزائه في حكم المذكور وَمَا موصولة بمعنى الذي ومحلها النصب عطفا على الميتة اُهِلَّ
بني للمفعول بِهِ الجار مع المجرور قايم مقام الفاعل والضمير راجع الى الموصول والباء بمعنى في ولا بد من حذف
مضاف اي في ذبحه لِغَيْرِ اللّٰهِ اي رفع به الصوت عند حركة ذبحه للصنم قال بعض المتاخرين عند ذبحه لغير الله تع صنما كان او نارا
او غير ذلك او نحوه قول المص للصنم بيان للواقع لا للحصر اذ المشركون كانوا يذكرون الاوثان عند الذبح ويرفعون اصواتهم
بذكرها والاهلال اصله رؤية الهلال يقال اهل الهلال واهللته اذا رايته لكن لما جرت العادة ان يرفع
الصوت بالتكبير اذا رأى اي الهلال سمي ذلك اي رفع الصوت له اهلالا ثم قيل لرفع الصوت وان كان لغيره اي لغير الهلال
فَمَنِ اضْطُرَّ كلمة من اما شرطية واضطر في محل الجزم على انه فعل الشرط وقوله فلا اثم عليه جواب الشرط واما موصولة واضطر
صلتها ولا محل لها من الاعراب ومحل فلا اثم الرفع على الخبرية ودخلت الفاء لتضمن المبتدأ معنى الشرط غَيْرَ بَاغٍ نصب
على انه حال من فاعل فعل محذوف بعد قوله اضطر تقديره فمن اضطر احد الامرين احدهما الجوع الشديد مع
عدم وجدان مأكول حلال يسد رمقه وثانيهما الاكراه على تناوله فتناوله غير باغ على مضطر آخر بان خص
ذلك المضطر الآخر من الميتة شيئا قدر ما يسد به جوعته فاخذ منه وتفرد بالكل وهلك الآخر جوعا وهذا حرام
لان موت الآخر جوعا ليس اولى من موته جوعا ولذلك قال بالاستيثار على مضطر آخر اي بالاستقلال وطلب
الاثرة لنفسه عليه لان الاستيثار التفرد والاستقلال بالشيء من دون غيره فالواجب عليه ان يتناول شيئا
ويعطي الباقي لمضطر آخر وَلَا عَادٍ من العدو وهو التعدي والتجاوز في الامر عما حد له واختلف في تعيين ذلك
الحد قال الشافعي وابو حنيفة واصحابه لا ياكل المضطر الميتة الا قدر ما يمسك به رمقه وقال عبد الله بن الحسن

العنبري ياكل منها ما يسد جوعته وعن مالك ياكل حتى يشبع ويتزود فان وجد غني طرحها والاقرب في دلالة الآية ما ذكرناه اولا
لان سبب الرخصة اذا كان الالجاء فمتى ارتفع الالجاء ارتفع الرخصة واشار المص الى هذين القولين في تفسير ولا عاد سد الرمق
او الجوعة الاول قول الشافعي وابي حنيفة والثاني قول العنبري وقيل غير باغ على الوالي والسلطان بالخروج عن طاعته ولا عاد في سفره بقطع
الطريق فعلى هذا لا يباح للعاصي بالسفر وهو قول ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير فانهم قالوا لا يجوز للعاصي بسفره ان ياكل الميتة اذا
اضطر اليها ولا ان يترخص في السفر بشيء من الرخص حتى يتوب وهو ظاهر مذهب الشافعي وقول احمد لان في اباحته له اعانة له على
البغي والفساد فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ في تناوله انما قدره لان الاضطرار ليس من افعال المكلف حتى يقال لا اثم عليه فلا بد من اضمار كما
في قوله تع فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر تقديره فمن كان منكم مريضا او على سفر فافطر فعدة من ايام اخر اِنَّ اللّٰهَ
غَفُورٌ لما فعل رَحِيْمٌ بالرخصة فيه فان قيل انما اي هذه الكلمة تفيد قصر الحكم على ما ذكر فقط وكم من حرام لم يذكر
اذ قد ذكر في سورة المائدة هذه المحرمات وزاد فيها والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع فما وجه الحصر قلت المراد
قصر الحرمة على ما ذكر مما استحلوه لا مطلقا يعني ليس المراد بالقصر المستفاد من كلمة انما قصرا حقيقيا حتى يرد عليه انه كم من حرام
لم يذكر بل المراد قصر المحرمات التي استحلوها على هذه الاربع كانه قيل لم تستحلون هذه الاربع وقد حرمها الله فانهم كانوا يستحلون و
كانوا ياكلون الميتة ويقولون تاكلون ما قتلتموه ولا تاكلون ما اماته الله تع وكذا كانوا يستحلون ويأكلون الدم ولحم
الخنزير وذبايح الاصنام فبين الله حرمتها او قصر حرمته على حال الاختيار اي المراد قصر حرمة ما ذكر على حال الاختيار
فانه لما عطف قوله فمن اضطر على تحريمه فهم منه ان تحريمه انما هو حال الاختيار كانه قيل انما حرم عليكم هذه الاشياء
ما لم تضطروا اليها فعلى هذا يكون المقصور عليه حال الاختيار والمقصور حرمة هذه الاشياء فحين حال الاضطرار
يباح اكلها وقيل في الجواب ان الميتة تتناول المتردية والموقوذة والمنخنقة والنطيحة وما اكل السبع ومتروك
التسمية عمدا ونحوها قيل ان المعنى انما حرم عليكم هذه المذكورات لا ما حرمتموه من السائبة والوصيلة فالقصر
اضافي لوجود محرمات آخر اِنَّ الَّذِيْنَ يَكْتُمُوْنَ مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ نزلت في رؤساء اليهود الذين كتموا امر محمد عليه السلام
بان غيروا صفته ثم اخرجوها الى سفلتهم لئلا يتبعوه عم من اتباعهم مِنَ الْكِتَابِ في محل النصب حال من العايد
المحذوف اي ما انزله الله حال كونه من الكتاب فالعامل فيه انزل واما من الموصول نفسه فالعامل يكتمون وَيَشْتَرُوْنَ
الضمير المجرور راجع الى الكتمان المفهوم من قوله يكتمون ثَمَنًا قَلِيْلًا عوضا حقيرا بيان لحاصل المعنى وقدم التفصيل

بسبب ما دوا النعوت الفصيحة
لنفسهم ... عن العوام
بذلك ان لا ينقطع عنهم الهدايا
انتهى كانوا ياخذون منهم

في قوله تع ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا أولئك ما يأكلون في بطونهم قيل قوله في بطونهم في محل النصب على الحال من النار
تقديره ما يأكلون إلا النار ثابتة أو كائنة في بطونهم إلا النار مفعول يأكلون أما في الحال لأنهم أكلوا ما يتلبس بالنار لملابسة السببية
فإن الحكم ما أخذوه من أتباعهم سبب مؤدّ إلى أن يعاقبوا بالنار فإطلاق النار عليه من قبيل إطلاق اسم المسبب على السبب لكونها عقوبة
عليه فكأنهم أكلوا النار كما أطلق الدم الذي هو سبب لأخذ الدية على الدية المسببة منه كقوله كما في قول الشاعر أكلت دما
أي بدل الدم وهو الدية إن لم أرعك من الروع بالفتح بمعنى الخوف أي إن لم أتزوج عليك بضرة زوجة أخرى جيدة مهوى
القرط طيبة النشر يدعو على نفسه بأكل الدية إذا لم يتزوج على زوجته الناشزة ضرة طويلة العنق فإن بعد مهوى
القرط كناية عن طول العنق وذلك لأن ترك الثأر إلى أخذ الدية عار عظيم عند العرب والثاني الحقيقة يعني بالد
الدية أو في المآل أي لا يأكلون يوم القيمة إلا النار ومعنى في بطونهم ملء بطونهم قال التفتازاني في بيان حاصل المعنى
وأما التحقيق فهو أنه جعل البطن بتمامه محل الأكل بمنزلة ما لو قيل جعل الأكل في البطن أو في بعض البطن فهو ظرف متعلق بالأكل
لا حال مقدرة على ما في تفسير الكواشي فلا يتقيد بالبعض وجعل الكل محل الأكل لزم امتلاؤها قال أبو البقاء والجيد أن يكون في بطونهم ظرفا
ليأكلون فعلى هذا هو مبالغة في الأكل كأنهم كانوا متمكنين على البطون عند الأكل فملأوا بطونهم ويمكن حل كلام المحشي عليه كما حقق التفتازاني في قال
بعض المتأخرين والظاهر أن في التعدية بفي لتحقق معنى الاستقرار المناسب للمقام فإن الأكل قد يعقبه الرفع خصوصا إذا كان المأكول
غير ملائم للطبع أو لحسن ما ذكره المص استعمال العرب كما بينه بقوله يقال أكل في بطنه وأكل في بعض بطنه فالأول يقتضي الامتلاء
دون الثاني ولذا قال كقوله كلوا في بعض بطنكم تعفوا أي العفة وهو الكف عن الحرام وتمامه فإن زمانكم زمن خميص أي جائع
أهله فهو من الإسناد المجازي وأما الاستقرار فمعلوم من كون عذاب النار مخلدا للكافرين فتأمل **ولا يكلمهم الله يوم القيمة**
عبارة عن غضبه عليهم لأن عادة الملوك عند الغضب أنهم يعرضون عن المغضوب عليه ولا يكلمونه كلام اللطف فنفي الكلام
لازم الغضب عرفا أو المراد بالكلام المنفي كلام اللطف فلا ينافي سؤال الله عنهم والسؤال إنما يكون بالكلام فهذه الآية لا تعارض
نحو قوله تع فوربك لنسألنهم أجمعين وقوله فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين وتعريض عطف على قوله
عبارة لحرمانهم عن إكرام الله حال يقابلهم مفعول الحرمان في الكرامة والزلفى من الله وتقابلوهم أهل الجنة والنعيم المقيم فيكون هذا
مرادا بالتعريض ما اصطلح عليه وقيل كناية أي إيمائية لأن الكلام ملزوم للإكرام فعدم الإكرام يكون ملزوما لعدم الكلام فالملك
اللازم وأريد الملزوم **ولا يزكيهم** ولا يثني عليهم وأهل الجنة يزكون يثني الله عليهم **ولهم عذاب أليم** مؤلم **أولئك الذين اشتروا**

كالشجيع بمعنى الشجيع ... العذاب به ... الحقيقي
بفتح اللام اسم مفعول ... بمعنى هو المعذب ... للملازمة
للمبالغة ... مشتق من المعذب

الضلالة بالهدى في الدنيا **والعذاب بالمغفرة** في الآخرة بكتمان الحق للمطامع والأغراض الدنيوية وهي الأمور التي أخذوها
لكتمان ما في الكتاب المنزل بالتحريف **فما أصبرهم على النار** أصبر وصبّر بالتشديد بمعنى تعجب يعني أنه تع يوقع المخاطبين في التعجب
ويدلهم على أنهم قد وقعوا في محل من يتعجب منه لامتناع التعجب في شأنه تع من حالهم في الالتباس والتلبس بموجبات النار يعني أن المراد
لأن منشأه هو الجهل بالسبب
بالنار سببها أطلق عليه اسم النار لملابسة السببية بينهما والمعنى فما أصبرهم على أعمال أهل النار حين تركوا الهدى وسلكوا
مسلك الضلال قال الحسن وقتادة والعقيد والبجلي تريد أنه لا يخوض لذلك إلا من هو شديد الصبر على العذاب وذكر في كلمة ما
ثلاثة أوجه حيث قال وما تامة فالأول ما ذهب إليه الجمهور من أنها نكرة تامة لا تحتاج إلى صلة وصفة بمعنى شيء مرفوعة بالابتداء
وتخصصها كتخصص قولهم شر أهر ذا ناب أي فاعل بمعنى تقديره أهر شر ذا ناب أو استفهامية أي الثاني قول الفراء
أنها استفهامية فهنا معنى التعجب كو كيف تكونون هذا أي شيء أصبرهم وما بعدها الخبر على الوجهين بمعنى ما الذي صبّرهم
والمعنى فالذي أصبره على النار شيء عظيم لا يدرك
أو موصولة أي الثالث ينسب إلى الأخفش أنها موصولة وما بعدها صلة والخبر محذوف على هذا الوجه والخبر على الوجهين الأولين هو
الجملة الفعلية بعدها كما ذكر آنفا **ذلك** مبتدأ **بأن الله** خبره والتقدير ذلك العذاب مستحق بما **نزل الكتاب بالحق**
ملتبسا به في صفة محمد عليه السلام أي ذلك العذاب بسبب أن الله الإشارة إلى أن الباء للسببية نزل الكتاب بالحق فرفضوه
بالتكذيب والكتمان أو لـ المناسب بسوق الآية أعني قوله تع إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب أن يقول فرفضوه
بالكتمان **وإن الذين اختلفوا في الكتاب** الجملة حال من الكتاب وقد أقيم مقام الراجع وضع المظهر موضع المضمر للتعظيم اللام فيه
أي الكتاب أما للجنس واختلافهم إيمانهم ببعض كتب الله كالتوراة وكفرهم ببعض كالقرآن أو للعهد والإشارة أما
إلى التوراة واختلفوا بمعنى تخلفوا عن النهج المستقيم في تأويلها فالاختلاف بمعنى التخلف أو خلفوا خلاف ما أنزل الله مكانه
أي حرفوا ما فيها فالاختلاف بمعنى التخليف وإفادة الشيء مقام الآخر وأما إلى القرآن واختلافهم فيه أي القرآن قولهم سحر
وتقول أي كذب وكلام علمه بشر وأساطير الأولين أي حكايات الماضين **لفي شقاق بعيد** لفي خلاف بعيد عن الحق
أو لـ الظاهر أن السببية راجعة إلى هذه الجملة الحالية فلا حاجة إلى قول المص فيما قبل فرفضوه بالتكذيب
أو الكتمان فتأمل **ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب** قرأ حمزة وحفص عن عاصم بنصب
كما سيصرح به
البر على أنه خبر ليس وقرأ الباقون برفعه وكلاهما حسن ورجحت قراءة الجمهور بأنها يلزم أنها تقدم اسم ليس على خبرها كما
هو الأصل ورجحت قراءة حمزة وحفص بأن المصدر المؤول أعرف من الاسم المحلى بالألف واللام لأنه يشبه الضمير من حيث

انه لا يوصف ولا يوصف به والاولى ان يجعل الاعراف اسما وعن الاعراب خبرا فالتقدير ليس البر توليكم وجوهكم واعلم ان اليهود لما ادعوا
ان البر هو التوجه الى المغرب والنصارى لما ادعوا انه هو التوجه الى المشرق قال الله تع انه صفة البر لا تحصل بمجرد استقبال المشرق و
المغرب بل البر لا يحصل الا بمجموع امور احدها الايمان بالله واهل الكتاب اخلوا بذلك وثانيها الايمان باليوم الآخر واليهود اخلوا
بذلك حيث قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة والنصارى انكروا اليوم الآخر
وثالثها الايمان بالملائكة واليهود اخلوا بذلك حيث اظهروا عداوة جبرائيل ورابعها الايمان بكتب الله تع واليهود اخلوا
بذلك فانهم رفضوا القرآن مع قيام الدليل على انه كتاب الله تع وخامسها الايمان بالنبيين واليهود اخلوا بذلك حيث
قتلوا الانبياء وطعنوا في نبوة محمد وعيسى عليهما السلام وسادسها بذل الاموال على وفق امر الله تع واليهود
اخلوا بذلك لانهم اكلوا اموال الناس بالباطل حيث كتموا دلائل حقية الاسلام على اتباعهم واشتروا به ثمنا قليلا
وسابعها اقامة الصلوة وايتاء الزكوة واليهود كانوا يمنعون الناس منها وثامنها الوفاء بالعهد واليهود نقضوا العهد
ولذا قال الله تع اوفوا بعهدي اوف بعهدكم وتاسعها الصبر بالبأساء والضراء وحين البأس واهل الكتاب اخلوا بذلك حيث
كانوا في غاية الخوف كما قال الله تع لا يقاتلونكم جميعا الا في قرى محصنة او من وراء جدر تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى هذا خلاصة الكلام
في هذا المقام ويجيء التفصيل البر كل فعل مرضي لانه اسم جامع للعبادات وانواع الخيرات والخطاب في هذه الاية لاهل الكتاب فقط
بالكسر مصدر وبالفتح صفة
لانهم اكثروا الخوض اي الدخول في امر القبلة حين حولت اي لما حولت القبلة وكثر خوض اهل الكتاب في نسخها صار كانهم قالوا مدار البر
والطاعة هو الاستقبال الى قبلتنا هذا معنى قول المص وادعى كل طائفة ان البر هو التوجه الى قبلته فانزل الله تع هذه الاية كانه تع
قال ما هذا الخوض الشديد في امر القبلة مع الاعراض عن كل اركان الدين ورد الله عليهم وقال ليس البر ما انتم عليه فانه منسوخ ولكن
البر ما بينه واتبعه المؤمنون اوهـ عبارة النسخ تدل على المشروعية اولا وذلك يصح في ادعاء اليهود فانهم كانوا يصلون
الى بيت المقدس ولا يصح في ادعاء النصارى فانهم يصلون قبل المشرق والصلوة اليه لم يكن مشروعا اصلا مع ان الرد بهذه الاية
على كل طائفة وقيل عام لهم وللمسلمين وجه دخول اهل الكتاب ما مر من كثرة خوضهم في شان تحويل القبلة ووجه دخول
المسلمين فيه ما ذكر المص هنا وخلاصته انه لما حولت القبلة الى الكعبة فرح المسلمون بذلك وحاشو بدا المهوس مخالفة
اهل الكتاب في حق القبلة حتى ظنوا انه المقصود الاكبر في الدين فنبههم الله تع بهذا الخطاب على ان البر لا يتم بمجرد تعيين
جهة الاستقبال اي ليس البر مقصورا بامر القبلة اي على امر القبلة يعني ان الموف بلام الجنس ان جعل مبتدا الا مقصور

على الخبر تحقيقا او مبالغة نحو زيد للكمال نحو الامير زيد والشجاع عمرو وان جعل خبرا فهو مقصور على المبتدا كذلك اي
تحقيقا او مبالغة نحو زيد الامير وعمرو الشجاع ولا تفاوت بين جعله مبتدا وخبرا في افادة قصر الامارة والشجاعة
واذا قلت ليس الامير زيدا او ليس زيد الا الامير يكون المعنى نفي ان يكون جنس الامارة مقصورا على زيد حقيقة او
مبالغة فقوله تع ليس البر ان تولوا وجوهكم يحتمل ان يكون لنفي جنس البر منحصرا في تولية الوجوه وان يكون لنفي
ويحتمل نفي البر بالكلية عنه او مؤمنين عنه
انحصار البر الكامل فيها وهذا معنى قوله او ليس البر العظيم الذي يحسن ان تذهلوا بشانه عن غيره متعلق بتذهلوا امرها
وهو يوجد هذا في بعض النسخ
اي امر القبلة وقرا حمزة وحفص البر بالنصب وهو وجه القراءة واعلم ان الله تع اعتبر في تحقيق البر امورا احدها الايمان بخمسة
اشياء فقال **ولكن البر من آمن بالله** لما كان الايمان بالله اصلا لجميع الكمالات العلمية والعملية قدمه في الذكر **واليوم
الآخر** ولما كان الايمان باليوم الآخر متفرعا على الايمان بالله لانا ما لم نعلم باستحقاق الالوهية وقدرته على
جميع الممكنات لا يمكننا ان نعلم صحة الحشر وكان الايمان به محركا وداعيا الى الانقياد بالله في جميع ما امر به ونهى عنه
خوفا وطمعا ذكر الايمان به عقيب الايمان بالله **والملائكة** ولما كان الملائكة واسطة في نزول الكتاب وتبليغه ذكر
الايمان بهم بعد الايمان بالمبدأ والمعاد وقدمهم على الايمان بالكتاب **والكتاب** ولما كان الكتاب سببا للتبليغ الى
النبيين قدم الايمان به عليهم **والنبيين** ولما كان اسم لكن من اسماء المعاني وخبرها من اسماء الاعيان و
امتنع الحمل لذلك قال الزجاج معناه ولكن ذا البر فحذف المضاف من الاسم كقوله هم درجات اي ذو درجات
وقال قطرب والفراء معناه ولكن البر بر من آمن بالله فحذف المضاف من الخبر واختاره سيبويه ليكون الشيء الذي
يستدرك اثباته من جنس ما ينفي فانه نفي اولا كون البر هو تولية الوجه قبل المشرق والمغرب والمناسب ان يستدرك بيان
ان البر ما هو وتعيينه اذ ذا البر من هو لا يناسب النفي السابق فلذلك قدم المص هذا الوجه وجعله اوفق واحسن حيث قال
اي ولكن البر الذي ينبغي ان يهتم به بر من آمن او ولكن ذا البر من آمن ويؤيده قراءة من قرأ ولكن البار والاول اوفق لسياق
الاية لان الكلام في شان البر لا البار واحسن لان ارتكاب الحذف والتقدير في الخبر بقرينة المبتدا احسن من العكس
لان الاول بعد الضرورة والثاني قبلها قال بعض المتاخرين والوصف كما يذكر في مقام الموصوف بلا حذف ولا
تجوز بحسب اللفظ كما في وكل رجل عدل فان التجوز فيه في الاسناد دون المسند كذلك يذكر الموصوف في مقام الوصف
بلا حذف ولا تجوز بحسب اللفظ كالذي نحن فيه تنزيلا للموصوف منزلته ولا يخفى ما فيه من المبالغة في شان ذلك الوصف

وتعظيمه على عكس ما في المثال المذكور فان المبالغة فيه في شأن الموصوف ولدقة الفرق بين الاعتبارين ذهب على كثير من الحذاق و
في المصير الى التقدير في مثل هذا المقام تنزيل للكلام عن منزلته الرفيعة وتغيير لصورته البديعة على انه اذا قيل ولكن
البر بر من آمن يتوهم منه عدم الاعتبار لبر من قصر في بعض تلك الاعمال واذا قيل ولكن ذا البر من آمن لم يخرج الكلام
عن سنن الانتظام وايضا لو قصد هذا لكان المناسب ان يقال ولكن البر بفتح الباء اوحــ قال صاحب
الكشاف في هذا المقام ولكن البر من آمن على تأويل حذف المضاف اي بر من آمن او يتأول البر بمعنى ذي البر او كما قالت
فانما هي اقبال وادبار وقال التفتازاني في شرحه يعني يكون المجاز في الاسناد من غير اعتبار حذف المضاف ولا جعل
المصدر مجازا عن الصفة فيجعل المؤمن كانه تجسد من البر كما جعلت الناقة متجسمة من الاقبال والادبار اذ لو اريد ذات
وهي مرجع ضميرهي
اقبال او مقبلة لم يكن شيئا في نظر البلغاء ولهذا قال الشيخ عبد القاهر لو قلنا المراد ذات اقبال وادبار لافسدنا الشعر
على انفسنا وخرجنا الى شيء مغسول وكلام عامي مرذول واذا عرفت ما نقلناه من الكشاف وشارحه عرفت مأخذ كلام بعض
المتأخرين ويريد بما ذكره الاعتراض على المصنف ولا يرد ما ذكره على مراده فان مراده ان اصل الكلام بتقدير المضاف في احد الجانبين
لكن حذف المضاف واجري الكلام على المبالغة ولارادته هذا المعنى لم يتعرض بكون المصدر مجازا عن الصفة ولم يذكر
فعله ينبغي ان يهتم به ويشعر بالمبالغة
قول صاحب الكشاف او كما قالت فتأمل والمراد بالكتاب الجنس او القرآن قال التفتازاني والكتاب جنس كتب الله على تقدير كون
الكتاب في ذلك بان الله نزل الكتاب للجنس او القرآن على تقدير كونه للقرآن لينتظم الكلام وقد يوجد في بعض النسخ ما وقع
في الكشاف وهو قوله وقرأ نافع وابن عامر ولكن بالتخفيف ورفع البر والامر الثاني من الامور التي اعتبر الله تع في تحقيق البر صرف المال
الى المصارف الستة لا بطريق ايتاء الزكوة لذكره بعده بطريق العطف عليه ومن حق المعطوف ان يكون مغاير المعطوف عليه ولقوله
عليه السلام لا يؤمن بالله واليوم الآخر من بات شبعان وجاره طاو الى جنبه وما قيل من ان الزكوة نسخت الحقوق المالية
ممنوع لقوله عم في المال حقوق سوى الزكوة بل بطريق اداء الحقوق المالية كدفع الحاجات الضرورية كما روي عن الشعبي ان في المال
حقا سوى الزكوة وتلا هذه الاية وقد ارسول اولى بالقبول ولان الامة اجمعوا على انه يجب ان يدفع الى المضطر ما يندفع به
ضرورته سواء وجبت الزكوة على الدافع اولم تجب فلا يكون المدفوع زكوة وان سلمنا ان الزكوة نسخت الحقوق المالية
فالمراد انها نسخت الحقوق المقدرة واما الذي لا يكون مقدرا فغير منسوخ بدليل انه يلزم النفقة على الاقارب والمماليك ونحوها
فقال الله تع **وَآتَى الْمَالَ** عطف على صلة من **عَلَى حُبِّهِ** اي على حب المال كما قال عليه الصلوة والسلام لما سئل اي الصدقة افضل

اي لما سئل رسول الله عم اي الصدقة افضل قال ان تؤتيه لكن الرواية في البخاري والمسلم ان تصدق وانت صحيح شحيح
الشح هو البخل مع حرص تأمل العيش بان تجعله اي تقبله او تبولهما وتخش وابهما تأمل الغنى وتخشى الفقر تامه ولا تمهل حتى اذا
بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وقد كان لفلان اورد الحديث لتأييد ان ضمير حبه راجع الى المال وقيل الضمير لله
او للمصدر وهو الايتاء المدلول عليه بقوله وآتى اي على حب الايتاء رغبة في ثواب الله تع قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب
اخر هذا الوجه لبعده من حيث اللفظ والمعنى اما من حيث اللفظ فلان ارجاع الضمير على غير المذكور خلاف الاصل واما من حيث المعنى
فلان فعل الانسان لما يحبه ويساعد عليه هواه لا يكون سببا لمدحه اقوحــ في كل من دليليه بحث اما الاول فلان ارجاع
الضمير الى ما هو في حكم المذكور اصل وشايع كقوله اعدلوا هو اقرب للتقوى واما الثاني فلان فعل الانسان لما يحبه لثواب الله تع يكون
سببا لمدحه والجار والمجرور وهو على حبه في موضع الحال من فاعل آتى او مفعوله او منهما جميعا فالمعنى على الاول وآتى المال
كاينا ذلك الآتي على حبه وعلى الثاني كاينا ذلك المال محبوبا للآتي وعلى الثالث وآتى المال كاينين على حبه **ذَوِي الْقُرْبَىٰ**
قدمهم لان القرابة اقدم اسباب استحقاق الصلة والمبرة المالية ولذلك يستحق بها الارث ويحجر الموصي عن الوصية على
ما زاد على الثلث ومن انفق على قريبه الفقير يجمع بين مبرة الصلة والصدقة وذوو القربى لا تختص على ذوي الرحم
المحارم كما حكي عن قوم **وَالْيَتَامَىٰ** قدمهم على ساير المصارف لان الصغير الفقير الذي لا والد له ولا كاسب اشد احتياجا
من المساكين ومن ذكر بعدهم ترك المحاويج منهم ولم يقيد لعدم الالتباس اي لم يقل ذوي القربى واليتامى المحاويج
للعلم بان الصدقة انما يستحقها الفقراء وقدم ذوي القربى لان ايتاءهم كما قال عليه الصلوة والسلام اثنتان صدقة وصلة
اقوحــ الوجه في التقديم باعتبار شدة احتياج المصرف لا باعتبار جانب المتصدق وذلك فيما ذكرناه
آنفا وانه جامع للدليل العقلي والنقلي والعقلي مقدم **وَالْمَسَاكِينَ** قدمهم لانهم لا ما لهم في وطنهم كابن
السبيل ولا يقدرون على السؤال كالسائلين فاحتياجهم اشد جمع المسكين وهو الذي اسكنته الحاجة بفتح
الجيم الحاجة تريد ان المسكين مبالغة الساكن فان المحتاج يزداد سكونه الى الناس على حسب ازدياد حاجته
والمسكين ضربان من يكف عن السؤال وهو المراد ههنا ومن ينبسط ويسأل وهذا القسم داخل في قوله
والسائلين واصله دايم السكون الى الناس لكماد فقره او في البيت لعدم لباسه او لعدم قدرته كالمسكير لا يتم السكر
وَابْنَ السَّبِيلِ قدمه لانه لغربته احوج من المسكين المقيم المسافر ولا يقال ابن السبيل هو المسافر الذي لا مال في بلده

وله ما ينفق عليه. فتفسيره بالمساكين مطلقا غير صحيح لانا نقول المراد ذلك ولم يقيد لظهوره كما لم يقيد ذوي القربى واليتامى بالحاجة

منهم سمي به لملازمته السبيل او لان السبيل تبرزه فكانه ولدته كما سمي القاطع ابن الطريق والوجه الثاني ظاهر فيه وقيل

قال الشاعر انى من رعف نقدم وفرس راعف سابق

الضيف لان السبيل ترعف به اي تقدمه الى بيت المضيف فكانه ولد من السبيل **والسائلين** الذين الجاهم الحاجة الى

السؤال اي من كان له حاجة وان كان له ادنى كفاية وقال عليه الصلوة والسلام للسائل حق وان جاء على فرسه ولذا

قدمهم على **وفي الرقاب** وهي جمع رقبة وهي العنق وتؤخر اصل العنق واشتقاقها من المراقبة لانها مكان مراقبة الرقيب

المشرف على القوم واذا قيل اعتق الله رقبته يراد ان الله خلصه من مراقبة العذاب اياه وفي تخليصها اشارة الى انه

في الاية حذف ايجاز حذف المفعول الثاني لاتى اي اتى المال اصحاب الرقاب في فكها وتخليصها بمعاونة المكاتبين له

ذكر اكثر المفسرين ان المراد باصحاب الرقاب المكاتبون فاصحاب المال يعاونونهم باعطائهم شيئا من المال حتى

يفكوا رقابهم وهو مذهب ابي حنيفة او فك الاسارى اي قيل ان المراد بهم الاسارى فان الاغنياء يؤدون المال

في تخليصهم او ابتياع الرقاب لعتقها اي قيل ان المراد بهم الارقاء يشتريهم الاغنياء لاعتاقهم وهو مذهب مالك

واحمد اقول غير المص ترتيب صاحب الكشاف حيث قدم فك الاسارى على ابتياع الرقاب وليس له

وجه رجحان واورد في سورة التوبة على وفق ما في الكشاف والامر الثالث من الامور التي اعتبرها الله تعالى

في تحقيق البر اقامة الصلوة ولهذا قال **واقام الصلوة** عطف على صلة من اي من امن واتى المفروضة ينبغي ان

يكون المفروض هي الواجبة **واتى الزكوة** يحتمل ان يكون المقصود منه اي من ايتاء الزكوة ومن قوله تعالى واتى المال الزكوة

المفروضة خبر يكون ولكن الغرض من الاول بيان مصارفها وبالثاني اداؤها والحث عليها جواب عما يقال كيف يصح ان يقال

المراد بقوله واتى المال على حبه وبقوله واتى الزكوة واحد مع ان عطف احدهما على الاخر يقتضي تغاير المراد منهما وتقرير الجواب ان الله تعالى

لما ذكر اقامة الصلوة ذكر شقيقتها مجملا بعد ذكرها مفصلا تاكيدا لامرها وحثا على ادائها واوقع الصلوة واسطة العقدين

المفصل والمجمل ليؤذن بان التعظيم لامر الله انما يحسن كل الحسن اذا كان مكتنفا بالشفقة على خلق الله تعالى واستبعد بعضهم كون الاول

بيان مصارف الزكوة لانه زاد على مصارف الزكوة ذوي القربى فان صرف الزكوة عليهم لا يجوز ونقص عنها الفقراء والغارمين والعاملين

عليها فكيف يكون بيانا للمصرف واجيب بانه ليس بمستبعد قوله لانه زاد على مصارف الزكوة لا نم لانا قلنا ليس المراد بذوي القربى المحارم منهم

لخروج المحارم عن مصرف الزكوة بالدليل فيجوز صرفها على غير المحارم منهم وقوله ونقص عنها الفقراء والغارمين والعاملين عليها

فلذلك ليس بضار لان المراد بيان بعض المصارف من المحاويج ويعلم بالمقايسة عليه ان كل من هو فقير محتاج فهو محل لصرف

الزكوة عليه اقول الجواب المذكور انما يفيد النصفة ولا يدفع الاستبعاد فتأمل ويحتمل ان يكون المراد بالاول نوافل الصدقات

والمبرات وهذا هو الظاهر الغير المستبعد كما لا يخفى او حقوقا كانت في المال في ابتداء الاسلام سوى الزكوة فتكون منسوخة

وفي الحديث نسخت الزكوة كل صدقة مقصود المص من ايراد هذا الحديث الذي هو دليل من اثر ان لا يكون في المال حق غير الزكوة

ترجيح الاحتمالين على الثالث وقدم الكلام المتعلق به قريبا فتذكر والامر الرابع من الامور التي اعتبرها الله تعالى في تحقيق

البر الوفاء بالعهود ولهذا قال **والموفون بعهدهم اذا عاهدوا** عطف على من امن لان من بمعنى الموصوف

اقول هذا انما يصح اذا قدر المضاف في المعطوف عليه في جانب الموضوع اي ولكن ذا البر من امن فانه في محل

الرفع على انه خبر لكن اي ولكن ذا البر الموصوف والموفون واما اذا قدر في جانب المحمول اي ولكن البر بر من امن

فلا لانه جملة من امن ح يكون في محل الجر والامر الخامس من الامور التي اعتبرها الله تعالى الصبر على الشدائد

ولهذا قال **والصابرين في البأساء والضراء** نصبه على المدح بتقدير اعني وهو في المعنى عطف على

من امن لكنه لما تكرر الصفات خولف بين وجوه الاعراب قيل وهو ابلغ لان الكلام ح يصير مشتملا على جمل متعددة

بخلاف اتحاد الاعراب فان الكلام ح جملة واحدة وليس فيها من المبالغة ما في الجمل المتعددة وقال الفراء رفع الموفون

ونصب الصابرين لطول الكلام بالمدح والعرب تنصب على المدح والذم اذا طال الكلام في الشيء الواحد ولا تجعل

الصفات باسرها جارية على الموصوف بها من حيث المعنى لان المقام يكون مقام الاطناب في الوصف والابلاغ

في القول فاذا خولف باعراب الاوصاف كان المقصود اكمل لان الكلام عند اختلاف الاعراب يصير كانه

انواع من الكلام وضروب من البيان وعند الاتحاد في الاعراب يكون وجها واحدا وجملة واحدة ولكن اشار

الى ما ذكر اجمالا بقوله ولم يعطف لفضل الصبر على ساير الاعمال اي لان الكون اشق على النفس لا سيما واللائق

ينبغي ان يقدم في الذكر على ساير الاعمال وعن الازهري البأساء في الاموال كالفقر والضراء في الانفس

كالمرض المشهوران البأساء والضراء معناهما الفقر والمرض وانهما مشتقان من البؤس والضر والالفهما

للتانيث فهما اسمان على فعلاء وليس لهما افعل لانهما ليسا بنعتين وفي الكشاف البأساء في اصل اللغة

نقيض النعم والبأس نقيض الناعم فكانت عبارة عن عدم التنعم فدلت على الفقر والفاقة والضراء فعلاء

وان ادوا الزكوة ايضا مع غاية الكون الاموريتة

الموفين

من الضرر وذلك على انها عامة في اسباب الضرر كلها ويشتملون عمن المحابة والمحادة **وحين البأس** نصب بالجار بالمعطوف

اي الذين صبروا وقت الشدة وقت مجاهدة العدو فالبأس شدة القتال خاصة وهو في الاصل مطلق الشدة

يقال لا بأس عليك في هذا اي لا شدة وسمي الحرب بأسا لما فيه من الشدة **اولئك الذين صدقوا** في الدين

واتباع الحق وطلب البر اولئك لا يخلو كلامه عن استدراك **واولئك هم المتقون** عن الكفر

وساير الرذائل ومن اخل بواحد منها لم يستحق الاتصاف بالبر والتقوى والاية كما ترى لظهورها جامعة

للكمالات الانسانية باسرها دالة عليها اي الكمالات صريحا او ضمنا فانها اي الكمالات بكثرتها وتشعبها

وتفرقها منحصرة في ثلثة اشيآء بينها بطريق الجبر الصحة الاعتقاد الحقيقة وحسن المعاشرة وتهذيب

وتهذيب النفس بالحرقة اشير الى الاول بقوله من آمن الي والنبيين لان الايمان هو الاعتقاد لحقية

الحق والى الثاني بقوله واتى المال الى وفي الرقاب فان في بذل المال لذوي الحاجات حسن المعاشرة

مع الخلق والى الثالث بقوله واقام الصلوة الى آخرها فان في اقامة الصلوة تهذيب النفس بطرح

ماسوى الحق عن ساحة القلب ما يلابين يدي المولى منحيا في فكر عظمته مستغرقا في ملاحظة جبروته

وفي ايتاء الزكوة تطهير النفس عن حب المال الذي يكدر جوهرها وتحجبها عن التوجه الى الجناب القدس وفي الوفاء بالعهد والصبر

على الشدايد لاجل رضى الحق تحلية النفس بحلية الاخلاق الحسنة المرضية ولذلك وصف المستجمع لها اي لصحة الاعتقاد وحسن المعاشرة

وتهذيب النفس بالصدق حيث قال اولئك الذين صدقوا يعني الاستجماع بتلك الصفات مستفاد من ترتب الحكم على الوصف المناسب الدال

عليه بلفظ اولئك الذين صدقوا فانه اشارة الى الموصوفين بتلك الصفات السابقة من حيث انهم متصفون بها نظرا الى ايمانه واعتقاده يعني

وصفهم بالصدق انما هو بالنظر الى ايمانهم واعتقادهم فان الصدق مناسب للايمان والاعتقاد لان الصدق مطابقة الاعتقاد للواقع و

الايمان هو الاعتقاد الجازم بحقية الحق الثابت من غير شبهة وبالتقوى عطف على قوله بالصدق اي وصفه بالتقوى حيث قال واولئك

هم المتقون اعتبارا بما ترتبه للخلق ومعاملته مع الحق يعني المعاشرة مع الخلق هو المدلول عليه باتى المال الى آخره وبقوله واتى الزكوة

وبقوله والموفون بعهدهم والمعاملة مع الحق يحصل بجميع ما ذكر لما في جميعها من رضى الحق والامتثال بامره واليه اي الى كون الاية جامعة

الكمالات الانسانية اشار بقوله عليه الصلوة والسلام من عمل بهذه الاية اشارة الى ان الاوصاف المذكورة ما لم تجمع لا يحصل

البر فقد استكمل الايمان **يا ايها الذين آمنوا** انتظام هذه الاية بالاية المتقدمة لان فيهما بيان حقوق الله وحقوق العباد

ومن اعظمها محافظة الدمآء **كتب عليكم** كتب في عرف الشرع يفيد الوضعية ولفظ عليكم مشعر بها والخطاب لكافة

الناس اي فرض عليكم سوي الولي لان له العفو فلا وجوب عليه **القصاص** وهو ان يفعل بالانسان مثل ما فعله وهو فعال

من قص اثره اذا تبعه والولي يتبع القاتل في فعله او من المقاصة وهي المساواة والمماثلة فرضية القصاص على جميع الناس خلا ولي

المقتول ان طلبه **في القتلى** اي بسبب قتل القتلى فان كلمة في قد تستعمل للسببية والقتلى جمع قتيل بمعنى مقتول وصيغة فعلى

مطردة في جمع كل فعيل بمعنى مفعول **الحر بالحر** مبتدا وخبر بالمقدر اي الحر القاتل مأخوذ بالحر المقتول **والعبد بالعبد** وكذا حكمه

والانثى بالانثى ولا تخصيص هنا كما سيبينه المص كما لا تخصيص بالمؤمنين والذكر بعنوان الايمان للدلالة على ان الايمان لا يسلب

بالكبيرة كان في الجاهلية بين حيين اي قبيلتين من احياء العرب من قبائلهم دماء وقتال وكان لاحدهما طول بالفتح قوة و

فضل على الآخر فاقسموا اي حلفوا لجبابرتهم لنقتلن الحر منكم بالعبد المقتول منا والذكر عطف على الحر بالانثى والاثنين

بالواحد فلما جاء الاسلام تحاكموا وترافعوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الاية وامرهم ان يتباوؤا

ان يتساووا من بآء فلان بفلان اي صار كفوا له والبواء السواء ولا يدل على ان لا يقتل الحر بالعبد والذكر بالانثى

كالا يدل على عكسه اعلم ان لهذه الاية منطوقا ومفهوما ومنطوقها ان يقتل الحر بدل الحر والعبد بدل العبد والانثى

بدل الانثى ومفهومها التساوي في الحرية والرق والذكورة والانوثة والاية بالنظر الى منطوقها لا دلالة لها على

اشتراط التساوي في القود ولا معارض لمفهومها بان يحكم باشتراط التسوية نظرا الى مفهومها فان المفهوم هذا اسم

ان وخبره ما بعده حيث لم يظهر للتخصيص غرض سوى اختصاص الحكم وقد بينا ما كان الغرض بيان سبب النزول

وهو الزجر عما كانوا يفعلون في الجاهلية وانما منع مالك والشافعي رضي الله عنهما لا على اعتبار المفهوم بل على التمسك

بالحديث والاثر والقياس قتل الحر بالعبد سوآء كان عبده او عبد غيره اقتص عليه ولم يمنع قتل الحر بالعبد والذكر

بالانثى كما قال صاحب الكشاف عن عمر بن عبد العزيز والحسن البصري وعطاء وعكرمة وهو مذهب مالك والشافعي ان

الحر لا يقتل بالعبد والذكر بالانثى وليس ذلك مذهبهما وهو افترآء عليهما فانه لا يوجد في كتب المذهبين تردد ما

في قتل الذكر بالانثى وما قيل ان انتفاء القتل يجوز ان يكون بانتفاء البعض فاذا لم يقتلوا بقتل الحر بالعبد لم يقتلوا بالمجموع

ليس بشيء لان كلامه صحيح في نفي كل من الامرين ولو سلم فمثله لا يكون من كلام العاقل بمنزلة ان يقول لا يقتل

الحر بالعبد والذكر بالذكر والانثى بالانثى لما روى علي رضي الله عنه ان رجلا قتل عبده فجلده النبي صلى الله عليه وسلم

وقتله سنة ولم يقده من القود وروي عنه انه قال من السنة اي الشريعة ان لا يقتل مسلم بذي عهد ابدا ولا حر بعبد
وان ابا بكر وعمر رضي الله عنهما كانا لا يقتلان الحر بالعبد بين اظهر الصحابة من غير نكير وللقياس عطف على قوله لما روي
على الاطراف فان الحر اذا قطع طرف العبد لا يقطع طرف الحر اتفاقا اما عندنا فلان الاطراف يسلك بها مسلك الاموال الا انها
وقاية الانفس كالاموال وموجب اتلاف المال هو الضمان لا غير واما عند الشافعي فلما ذكر في الكافي وهو انه لا قصاص
بين الرجل والمرأة فيما دون النفس ولا بين الحر والعبد ولا بين العبدين خلافا للشافعي في جميع ذلك الا في قطع الذي يقطع
طرف العبد لان الاطراف تابعة للانفس وشرع القصاص فيها من حيث الالحاق بالانفس ففي كل موضع جرى
القصاص في النفس يجري في الاطراف ايضا كلامه الا ان الاستدلال بقياس كل من الانفس والاطراف على الاخر مصادرة
فلا بد من اثبات حكم احدهما بدليل مستقل حتى يصح ان يقاس الاخر ومن سلم دلالته لما ذكر ان عدم قتل الحر بالعبد
لا يستنبط من مفهوم قوله الحر بالحر الاية وانما يستنبط بدليل اخر شرع الان في رده قول صاحب الكشاف
وهو ان الاية وان دلت على انتفاء القصاص عند انتفاء الموافقة بين القاتل والمقتول بحسب الذكورة والحرية
الا انها منسوخة بالنص الدال على ان النفس تقتل بالنفس كيف ما كانت وجه الرد ما اشار اليه بقوله فليس
فليس له دعوى نسخه بقوله النفس بالنفس لانه حكاية ما في التوراة فلا ينسخ ما في القرآن لان شرط النسخ
التراخي ورده بان ما حكي في كتابنا من شرائع من قبلنا بمنزلة المنصوص فيصلح ناسخا واحتجت
الحنفية به اي بقوله كتب عليكم القصاص على ان مقتضى العمد القود وحده فان المراد بالقتلى الذين
قتلوا عمدا لان موجب الخطأ الدية لقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ الاية وليس لولي المقتول عمدا ان يأخذ
الدية الا برضا القاتل وهو ضعيف بين وجه المصنف عليه وجه التعليل بقوله اذ الواجب على التخيير يصدق
عليه انه وجب وكتب ورد بان هذا انما يصدق اذ لو كان المخير واحدا معينا والمشهور ان الواجب فيه واحد مبهم ولذلك
قيل التخيير بين الواجب وغيره ليس نسخا لوجوبه وهذا ضعيف لانه يرفع حقيقة الوجوب على ان احتجاج الحنفية ليس لمجرد
كتب فقط بل بعدم التعرض بالدية وللشافعي في قوله العمد قولان احدهما ان موجبه القصاص الا ان للولي ان يختار اخذ الدية
بغير رضا القاتل وثانيهما ان موجب العمد القصاص او الدية ويتعين ذلك باختيار الولي دون الملوم ولذلك قيل
التخيير بين الواجب لا ينبني على قوله الاول وقرئ كتب على البناء للفاعل والقصاص بالنصب وكذا كل فعل جاء

في القرآن يصح اسناده الى الله تعالى **فمن عفي له** الفاء للتفريع على ما في عبارة القصاص من الاشارة الى ان المكتوب حق العبد
وكلمة من شرطية كانت او موصولة يراد بها القاتل وهي مبتدأ **من اخيه** اي ولي الدم كما سيتضح به وضمير له
واخيه راجع الى من **شيء** اي شيء يسير من العفو بان يعفو بعض الورثة حقه وكلهم بعض الحق
اذ التنكير للتقليل وعفو الجاني عبارة عن اسقاط موجب الجناية عنه وموجبها ههنا القصاص
فكانه قيل القاتل الذي عفي له عن جنايته من جهة اخيه الذي هو ولي المقتول لان عفا لازم
تقليل التفسير شيء بشيء من العفو اي عفو قليل وهو مفعول مطلق والفعل مسند اليه يريد ان ارتفاع شيء على انه قائم مقام
فاعل عفي بناء على انه في حكم المصدر اي في حكم قولك عفي عفو فان اللازم يتعدى الى المفعول المطلق فيصح ان يقام مقام
مقام الفاعل لانه لا مفعول به وهو اولى ان يكون قائما مقام الفاعل لانا نقول هو في المفعول به الصحيح وهذا بواسطة
حرف الجر قال بعض المتأخرين لكونه بواسطة حرف الجر كان مساويا للمصدر وغيره في جواز الاسناد اليه اقول
هذا الكلام كلام التفتازاني في حاشية الكشاف ذكره بعض المتأخرين بعينها عبارته وان اراد به الرد على الشيء فلا
وجه له اذ مراد التفتازاني بيان عدم كونه اولى للقيام مقام الفاعل قائما وفائدتها بالتنكير شيء منكر
الاشعار بان بعض العفو كالعفو التام في اسقاط القصاص اصل العفو التجاوز وقيل عفي بمعنى ترك وشيء مفعول به
وهو ضعيف اذ لم يثبت عفي الشيء بمعنى تركه بل اعفاه ومنه قوله عليه السلام قصوا الشارب واعفوا اللحى
وعفي يعدى بعن الى الجاني والى الذنب قال الله تعالى عفا الله عنك وقال عفا الله عنها فاذا عدي به الى الذنب
عدي الى الجاني باللام وعليه ما في الاية كانه قيل فمن عفي له عن جنايته من جهة اخيه يعني ولي الدم قال التفتازاني يريد
ان عفا لازم يتعدى الى المفعول بعن لكن تعديته بعن قد يكون الى الجاني مثل عفا الله عنك وقد يكون الى الجناية
مثل عفا عن ذنبه بمعنى اعرض عنه وتركه وعند تعديته الى الجناية اذا اريد ذكر الجاني ذكر باللام مثل عفا الله لزيد عن
ذنبه فحينئذ فقضى على ذكر الجاني باللام علم انه لم يقصد التعدية اليه بل الى الجناية لكن لم يذكر استغناء عنه بدلالة
الكلام وحيث ذكر بعن علم انه لم يقصد التعدية الى الجناية وحيث ذكرا جميعا مثل عفوت لزيد عن ذنبه علم انه لم يلتفت
الى الاستغناء ودلالة الكلام وقصد التصريح لغرض يتعلق بذلك وعلى هذا لا يرد ما يقال انه لو كان ذكر
العفو مغنيا عن ذكر الجناية ففي كل موضع ذكر الجاني فقط يجب ان يكون باللام وذكر لانه ربما يكون القصد الى العفو

عن الجاني من غير الشمات الى الجناية قال صاحب الكشاف قد ثبت قولهم عفا اثره اذا محاه وازاله فلو جعلت معناه
فمن محي له من اخيه شيء واجاب بقوله عبارة قلقة في مكانها والعفو في باب الجنايات عبارة متداولة مشهورة
في الكتاب والسنة واستعمال الناس فلا يعدل عنها وذكره بالاخوة الثابتة بينهما من الجنسية والاسلام ليرق له
ويعطف عليه وقال صاحب الكشاف واخوه هو ولي المقتول وقيل له اخوه لانه لابسه من قبل انه ولي الدم
ومطالبه به كما تقول للرجل قل لصاحبك كذا لمن بينه وبينه ادنى ملابسة هذا كلامه ولم يذكره المحشي بعده
في هذا المقام **فاتباع بالمعروف واداء اليه** اي الى ولي الدم **باحسان** اي فليكن اتباع او فالامر اتباع فاتباع فاعل
فعل محذوف او خبر مبتدأ والمراد به وصية العافي بان يطالب الدية بالمعروف فلا يعنف من الباب الخامس والمعفو عنه
عطف على العافي بان يؤديها باحسان وهو ان لا يمطل ولا يتأخر ولا يبخس والمعنى اذا حصل شيء من العفو بطل الاول
فعلى ولي المقتول ان يطالب القاتل بدل الصلح بالمعروف بترك التضييق في طلبه وعلى القاتل ان يؤدي المال الى العافي
باحسان في الاداء بترك المطل والتسويف والتنقيص وفيه دليل اي دلالة على ان الدية احد مقتضى العمد وهو مذهب
الشافعي اخذ هذا المعنى من ترتيب الامر باداء الدية المستفاد من الفاء في قوله تع فاتباع بالمعروف على مطلق العفو المدلول
عليه بقوله تع فمن عفي له ولهذا قال ولان ما رتب الامر باداءها على مطلق العفو اي وان لم يكن مقتضى العمد احد الامرين
بل كان موجبه القصاص وحده لما وجب المال عند العفو عن القود قال بعض المتأخرين في حاشيته كتابه فلا دلالة على ان
الدية احد مقتضى العمد اقول هذا من قبيل منع المدلول ولعل ابا حنيفة رحمه يأول الآية بالعفو على الدية برضى الجاني
فالقدح بأخذ الدية واما الشافعي فكلام يعتبر رضى الجاني في العفو لانه ان يفرق بين العفو على الدية وعلى غيرها فيقول ان
الشافعي يقول ان عفا ولي الدم عن القصاص فان عفى مطلقا لم تجب الدية على الجاني وان عفى على شيء فان عفا على الدية تجب
الدية عليه سواء رضي الجاني او لم يرض وان عفى على مال آخر لم يجب بدون رضاه واما ابو حنيفة رحمه الله فيقول ان عفا على
الدية يجب الدية ان رضي الدية وللشافعي رضي الله عنه في المسئلة قولان احدهما ان موجب العمد القصاص فقط كما هو
مذهب ابي حنيفة رحمه الله والثاني ان موجبه احد الامرين القصاص والدية كما سمعت آنفا **ذلك** اي الحكم المذكور في العفو
والدية قال بعض المتأخرين اشارة الى المذكور صريحا وهو العفو المستلزم للدية وضمنا وهو العفو العاري عنها وذلك
ان عفو بعض القصاص لما كان مشروعا لكونه حق العبد علم منه بطريق الدلالة ان عفوه كله ايضا مشروع اقول

ما ذكره من الاستعانة الى المذكور صريحا وضمنا محل منع وما ذكره من كلا له النفي مسلم **تخفيف من ربكم ورحمة** لما فيه من
التسهيل والنفع فانه لما كان كل واحد من القصاص واسقاطه باختيار اخذ الدية عليه مشروعا تسهل الامر على القاتل
وولي القتيل لان ولي القتيل قد يكون المال آثر عنده من القصاص اذا كان فقيرا محتاجا الى المال وقد يكون القصاص آثر اذا كان
راغبا في التشفي ودفع شر القاتل عن نفسه فجعل الخيرة له فيما اختار رحمة من الله تع في حقه وتخفيفا بالنسبة الى ما شرع
لمن قبلنا من الامم الماضية فقد كتب على اليهود القصاص وحده قال صاحب الكشاف لان اهل التورية كتب عليهم
القصاص البتة وحرم العفو واخذ الدية واعترض عليه في شرح وصد بان الله تع قال في سورة المائدة وكتبنا عليهم فيها
ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق
به فهو كفارة له وقال صاحب الكشاف في سورة الاعراف في قوله تع وأمر قومك يأخذوا باحسنها اي فيها حسن واحسن
(اي عفا عن القصاص من)
كالقصاص والعفو واجيب في الشرح عن الاول بان قوله تع فمن تصدق به فهو كفارة له ليس في التورية لانه تع حكى
انه شرعنا هناك ثم ذكر ما هو ثابت في هذه الشريعة وآخذ بعض المتأخرين هذا الاعتراض وقال متى هنا ثني
وهو ان قولها في شريعة موسى عم الفصل لا غير محل فان ما يأتي في تفسير قوله تع في سورة الاعراف يأخذوا باحسنها ان الحسن هو
القصاص والاحسن العفو صحيح في ان ذلك في التورية اذ ضمير احسنها للالواح اقول الاعتراض المذكور وان
ورد على عبارة صاحب الكشاف لا يرد على كلام المصنف يعني لانه كتب على اليهود عدم التسهيل والنفع فان الواجب عليهم
القصاص او اختيار المعفو دون اخذ الدية على ان ذلك ليس موضع بحثه ولذا قال قيل وعلى النصارى العفو مطلقا
لان بناء دين اليهود على القهر وبناء دين النصارى على اليسر وخيرت هذه الامة بينهما بين القصاص والعفو بين
الدية قال التفتازاني ظاهر في مذهب الشافعي واما عند ابي حنيفة فالواجب القصاص والدية بدل الصلح لا يكون
الا برضى القاتل والمراد ان في هذه الآية تخييرا في هذه الامور في الجملة بحيث لا يتعين احدها لكن لا يخفى ان
النصوص صريحة في ايجاب القصاص على التعيين ثم جواز العفو قال بعض المتأخرين ليس الدية باختيار الولي لانه بدل الصلح
لا يكون الا برضاء الجاني اقول في كلام كل منهما بحث اما في كلام التفتازاني فلان قوله تع فمن عفي له من
اخيه شيء مطلق وفرع عليه قوله تع فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان فانه يدل على انه اذا عفى ولي الدم عن القصاص
يجب الدية على القاتل فهو صريح في ان موجب العمد احد الامرين لا القصاص على التعيين واما في كلام بعض المتأخرين

(هامش: ثابت لقوله لما فيه من التسهيل والنفع)

فان المص شاء ان يرى المذهب فقد ثبت مذهبه بالدليل ان الدية احد مقتضى العمد سواء رضي بها الجاني او لم يرض
فلا وجه للاعتراض عليه بمذهب ابي حنيفة تيسيرا عليهم على هذه الامة وتوفيرا للحكم على حسب اتهم وقد مر
تقريره في شرح قول المص لما فيه من التسهيل والنفع **فمن اعتدى بعد ذلك** اي قتل بعد العفو واخذ الدية
فان اهل الجاهلية كانوا اذا عفوا واخذوا الدية ثم ظفروا بالقاتل قتلوه فالله تع اوعد عليه بقوله **فله**
عذاب اليم في الآخرة فانه يعذب فيهما عذابا شديدا وقيل في الدنيا بان يقتل لا محالة لقوله عليه الصلوة والسلام لا اعافي
احدا قتل بعد اخذ الدية يريد انه لا يقبل منه دية اوحب كون القتل في مقابلة القتل بعد العفو عذابا اليما
بمل بنع **ولكم في القصاص حيوة** كلام في غاية الفصاحة اي في الفصاحة اللفظية لكون الفاظه جارية على القوانين
سالمة عن التنافر بعيدة عن البشاعة كلاهما كالماء في السلاسة وكالعسل في الحلاوة والمحسوبة للطف
نظم معانيه وحسن تأديته لما من غير تعقيد بحيث تسابق معانيه الفاظه والبلاغة اي في غاية البلاغة ايضا
لكونها في غاية البلاغة المطابقة لمقتضى الحال ولاشتماله على الغرايب التي هي من نكت البلاغة على ما
اشار اليها بقوله من حيث جعل الشيء محل ضده اي جعل القصاص الذي هو القتل محلا للحيوة فالقصاص لا يستلزم
ارتفاع ضده فجعله ظرفا له تشبيها له بالظرف الحقيقي من حيث ان المظروف اذا احواه الظرف لا يصيبه
ما يخالفه وينده ولا هو يتوفق ويتلاشا بنفسه كذلك القصاص يحمي الحيوة من الآفات فكان من هذا الوجه
بمنزلة الظرف لها ولا شك في ان جعل الضد حاميا لضده اعتبار لطيف في غاية الحسن والغرابة التي هي
من نكات البلاغة وعرف القصاص ونكر الحيوة ليدل على ان في هذا الجنس من الحكم الذي هو القصاص نوعا
من الحيوة عظيما قال بعض المتأخرين في حاشية كتابه التنكير للتنويع او التعظيم والقاضي لم يفرق بينهما
او ـــ جعلهما الى واحد لان التعظيم من جملة النوع واعلم ان تفصيل الكلام في هذا المقام
هو ما ذكره صاحب المفتاح في بحث الايجاز والاطناب حيث قال واعلم في الايجاز ان المثل المشهور فيه قوله علت
كلمته في القصاص حيوة واصابته المحز بفضله على ما كان عندهم اوجز كلام في هذا المعنى وذلك قولهم القتل
انفى للقتل قالوا فضله عليه من وجوه الاول قلة الحروف فان الملفوظ في قوله تع في القصاص حيوة عشرة احرف
اذا لم يعتبر التنوين حرفا على حدة وفي قولهم القتل انفى للقتل اربعة عشر حرفا الثاني الاطراد اذ في

اذ في كل قصاص حيوة وليس كل قتل انفى للقتل فان القتل ظلما ادعى للقتل الثالث عدم الاحتياج في قوله الى تقدير بحسب
المعنى فان تقدير متعلق الجار اعني في القصاص مجرد رعاية قاعدة لفظية ثم من قبيل ايجاز القصر ولا بد في قولهم ان يقدر
انفى من تركه الرابع ما ذكره المص من تعريف القصاص وتنكير حيوة الخامس صنعة الطباق بين القصاص والحيوة السادس
النص على ما هو المطلوب بالذات اعني الحيوة فان نفي القتل انما يطلب لها لا لذاته السابع جعل نقيض الشيء منشأ له
بايراد لفظه في الثاني الخلو عن التكرار مع التقارب فانه لا يخلو عن استبشاع ولا يعد في التكرار رد العجز على الصدر
حتى يكون محسنا التاسع عذوبة اللفظ وسلاسته حيث لم يكن فيه ما في قولهم من توالي الاسباب الخفيفة اذ
ليس في قولهم حرفان متحركان على التوالي الا في موضع واحد ولا شك انه ينقص من سلاسة اللفظ وجريانه على اللسان
العاشر ان كون القتل انفى للقتل من حيث انه قصاص لا من حيث انه قتل وقد صرح بهذه الحيثية في قوله دون قولهم
وذلك اي بيان كون هذا الجنس مشتملا على نوع من الحيوة عظيم لان العلم به بالقصاص يردع القاتل عن القتل تعليل
لحل تنكير حيوة على النوعية فان الحيوة الحاصلة بالارتداع نوع من مطلق الحيوة فيكون سبب حيوة نفسين اي يكون حاميا
للحيوة من يقصد القتل وللحيوة من قصد قتله فيكون سببا لنوع من الحيوة ولانهم عطف على قوله لان العلم به كانوا يقتلون
غير القاتل والجماعة بالواحد فتثور الفتنة بينهم فاذا اقتص من القاتل سلم الباقون ويصير ذلك سببا لحيوتهم
فيكون سببا لحيوة عظيم وعلى الاول اي على ان يعلل ان في جنس القصاص نوع عظيم من الحيوة بقوله لان العلم به يردع
القاتل عن القتل فيه اي في قوله تع ولكم في القصاص حيوة اضمار تقديره ولكم في شرع القصاص وعلى الثاني اي على ان
يعلل ذلك بقوله لانهم كانوا يقتلون لا تخصيص اي ضمن المقتص منه كانه قيل ولكم في تخصيص قتل القاتل حيوة اي حيوة
من كانوا يقتلون بمقابلة المقتول من الجماعة فالمراد بالحيوة المترتبة على قتل القاتل هي حيوة الجماعة الذين كانوا يقتلون
بمقابلة المقتول لا حيوة عامة المخاطبين كما في الاول وقيل المراد بها الحيوة الاخروية فان القاتل اذا اقتص منه في الدنيا
لم يؤاخذ به في الآخرة كانه قيل نوع عظيم من الحيوة ثابت لكم مستقر في القصاص ولكم في القصاص يحتمل ان يكونا
خبرين كالمعنى حيوة عظيمة حاصلة لكم كائنة في القصاص وان يكون احدهما خبرا والآخر صلة له اي الخبر او حالا
عن الضمير المستكن فيه والتقدير على كون احدهما خبرا والآخر صلة له حيوة عظيمة حصلت لكم في القصاص
وعلى كون الآخر حالا من الخبر حيوة عظيمة حاصلة لكم حال كونها في القصاص او على العكس اي حيوة عظيمة حاصلة

في القصاص حال كونها لكم وقرئ في القصص اسم للخبر المقصوص اي المروي على وجهه وهو في الاصل مصدر اي فيما قص عليكم من حكم القتل
العمد حيوة او في القرآن عطف على قوله فيما قص اي المراد بالقصص القرآن حيوة للقلوب كقوله روحا من امرنا يا اولي اسم جمع واحده
ذو من غير لفظه ولا واحد له من لفظه والجر يجري مجرى جمع المذكر السالم في ان رفعه بالواو ونصبه وجره بالياء الالباب جمع لب وهو
العقل الخالي عن الهوى ولذا قال ذوي العقول الكاملة وانما عبر عنها بجمع اللب للاشعار بان من ليس له عقل كامل كالتالف
ناداهم بعد عموم لكم للتأمل في حكمة القصاص من استبقاء الارواح وحفظ النفوس قوله كون القصاص حيوة وكون
حكمته استبقاء الارواح وحفظ النفوس ظاهر على زعم الكعبي من ان للمقتول اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى
اجله الذي هو الموت وعلى زعم الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا واجلا اختراميا بسبب الآفات والامراض واما على مذهب
اهل السنة من ان المقتول ميت باجله فلا يظهر ذلك فليتأمل لعلكم تتقون علة لمحذوف اي بينت لكم ما في القصاص من
استبقاء الارواح وحفظ النفوس لعلكم تعملون عمل اهل التقوى في المحافظة على القصاص والحكم به والاذعان له قال
بعض من تصدى لتحشية الكتاب هذا المعنى مبني على ان يكون الخطاب في يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص للائمة والحكام
ثم قال وانما قلنا ان الخطاب ان لم يكن متوجها اليهم لا يخلو اما ان يكون متوجها الى القاتل او الى ولي المقتول او الى ثالث
غير الامام والاقسام الثلاثة باسرها باطلة اما الاول فلان القاتل لا يجب عليه ان يقتل نفسه بل يحرم عليه ذلك واما
ولي الجناية فلان القصاص لا يجب عليه بل يخير بينه وبين العفو واما الثالث فلانه اجنبي من القتل فلا يتعلق به حكمه
قوله يجوز ان يكون الخطاب متوجها الى القاتل لا بان يقتل نفسه بل بان يسلم نفسه والى غير الامام بان يعين
عليه او عن القصاص قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب هذا المعنى مبني على ان يكون الخطاب للقاتل قوله
فيه تسليم ما منعه آنفا تنكفوا عن القتل ثم قال والمعنى يا ايها القاتلون عمدا كتب عليكم تسليم انفسكم عند مطالبة الولي
بالقصاص وذلك لان القاتل ليس له ان يمتنع عن القصاص لكونه حق العبد قوله قد عرفت في صدر الآية
ان الخطاب لكافة الناس لا لقوم مخصوص والاحسن ان يقال في الوجه الاول هذا المعنى مبني على شمول الخطاب الائمة وفي
الوجه الثاني وهذا المعنى مبني على شمول الخطاب القاتل كتب عليكم قال بعض المتأخرين لم الوصية لابد في اقامته
من جماعة فلهذا آثر صيغة الجمع هنا قوله منقوض بالمواضع التي اوثر فيها صيغة الجمع ولا يحتاج في اقامتها
الى جماعة اذا حضر احدكم الموت اي حضر اسبابه وظهر اماراته انما فسر حضور الموت بحضور سببه

اذ لا معنى لايجاب الايصاء عن حضور نفس الموت لعدم الاقتدار حينئذ على الوصية وايجابها عليه تكليف بما لا يطاق
ان ترك خيرا مالا فان قيل كيف سمي المال خيرا مطلقا وقد قيل ان المال ليس بخير مطلقا قلنا ان الله تع سماه خيرا
تنبيها على ان الوصية تستحب في المال الطيب دون الخبيث والمغصوب فان ذلك يجب رده الى اربابه ويأثم
من اوصى به وقيل مالا كثيرا قال بعض المتأخرين في تفسيره مالا طيبا وكتب في الحاشية من فسر الخير بالمال الكثير لم يصب
قوله هذا من قبيل منع المدلل فان المص اثبت كون الخير بمعنى المال الكثير بقوله لما روي عن علي كرم الله وجهه
ان مولى له اراد ان يوصي وله سبعمائة درهم فمنعه وقال قال الله تع ان ترك خيرا والخير هو المال الكثير و
بقوله وعن عائشة رضي الله عنها ان رجلا اراد ان يوصي فسألته كم مالك فقال ثلثة آلاف اي من الدراهم
لانه المتعارف عند الاطلاق فقالت كم عيالك قال اربعة قالت انما قال الله تع ان ترك خيرا وان هذا الشيء
يسير فاتركه لعيالك فقول علي رضي الله عنه صريح في كون الخير بمعنى المال الكثير وقول عائشة يدل عليه و
كون المال طيبا معتبر في مطلق الصدقة فانه ورد في الحديث ان الله تع لا يقبل الا الطيب الوصية للوالدين
والاقربين مرفوع بكتب وتذكير فعلها للفصل قوله هذا بناء على الوجه الحسن والا فالتذكير جائز في فعل المؤنث
الغير الحقيقي بلا فصل فلا يرد ما قاله بعض المتأخرين وتأنيثها ليس لحقيقة فيجوز تذكير فعلها ولا حاجة الى ما قيل
وتذكير الفعل للفصل او على تأويل ان يوصي لان المصدر بمعنى ان مع الفعل والايصاء ولذكر اي للتأويل
المذكور لا للفصل اي لا فصل فيما ذكره بقوله ذكر الراجع في قوله فمن بدله فتأمل والعامل في اذا على انه ظرف
محض بمعنى انه محل اذا نصب على انه مفعول فيه والعامل فيه مدلول كتب لا كتب لان كتب الله تع لا يحدث وقت
حضور الموت واسبابه بل الحادث ح تعلقه بالمكلف وقت حضور سبب موته فالعامل مدلول كتب وهو تعلق
الكتب الازلي به لا الوصية لتقدمه عليها والمصدر لا يتقدم عليه معموله لانه بمعنى ان مع الفعل كما سبق
آنفا وما في حيز ان لا يتقدم عليه وقد جوزوا ذلك في الظروف للاتساع فيها كما جوزوا في قوله تع فلما بلغ
معه السعي وقيل الوصية مبتدأ خبره للوالدين والجملة جواب الشرط اي ان ترك باضمار الفاء تقديره
فالوصية اذ الفاء في الجملة الاسمية واجب لا يدل على انها جزاء له والاصل في الكلام على الجزاء الجزم لكن لما تعذر
الجزم هنا لانه انما يكون في الفعل المضارع اكتفى بالفاء كقوله من يفعل الحسنات بجزم يفعل على انه شرط وكون الاسم

لضرورة المقابلة الساكنين الله يشكرها جملة اسمية واقعة جوابا للشرط بتقدير الفاء اي فالله يشكرها حذفت الفاء لضرورة وزن الشعر فانه مصراع من البحر البسيط ووزنه مستفعلن فاعلن مرتين مع دخول الفاء يبطل وزنه ويروى الشعر هكذا من يفعل الخير فالرحمن يشكره ورد بانه نسخ اشارة الى ان حذفها في موضع الوجوب لا يجوز مطلقا في ضرورات الشعر فلا يجوز ارتكابه في نظم القرآن وكان هذا الحكم اي وجوب الوصية للوالدين والاقربين في بدء الاسلام فنسخ باية المواريث التي في سورة النساء وهي قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين الاية وقال في آخر الايات من بعد وصية يوصي بها او دين وقوله من بعد وصية متعلق بما تقدم من قسمة المواريث كلها اي هذه الانصباء وبقوله عليه الصلوة والسلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث قاله في خطبته عام حجة الوداع انما استدل به القاضي ابو زيد في التقويم على جواز نسخ الكتاب بالسنة وفيه نظر لان اية المواريث لا تعارضه ومن شرط النسخ ان يكون الناسخ معارضا للمنسوخ ومنافيا له ولا معارضة ههنا اذ لا يمتنع مع اخذ الوارث حقه من الميراث ان يجعل له قدر آخر بالوصية بل اية المواريث تؤكد هذا الحكم من حيث انها اي اية المواريث تدل على تقديم الوصية مطلقا سواء كانت للاقارب او غيرها واذ لا منافاة فلا نسخ وان جعلت منسوخة بالحديث المذكور يرده المص بقوله والحديث من الاحاد اي خبر الواحد فلا يجوز نسخ الكتاب به وان اجيب بان هذا الحديث مما تلقته الامة بالقبول يرده المص بقوله وتلقي الامة له بالقبول لا يلحقه بالمتواتر وهذه المقدمة في حيز المنع عند الحنفية لان مثل هذا الحديث في حكم المتواتر عندهم ولعله ولعل الشارح احترز عنه عن النظر في وصنيعه من نسخ الوصية في الاية بما وصى الله من مواريث الوالدين والاقربين بقوله يوصيكم الله يعني الوصية في قوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين امر الحكام بان يعطيهم بالقسمة حقوقهم المفروضة شرعا من تركة مورثهم او بايصاء المحتضر لهم بتوفير ما اوصى به الله عليهم اي كتب على المحتضر فيوصي للوالدين والاقربين بتوفير ما اوصى الله تعالى لهم عليهم وان لا ينقص من انصبائهم والجواب منع انتفاء التعارض بينهما لان مضمون اية الوصية ايجاب تعيين نصيب الوالدين والاقربين على رأي من حضره الموت ومضمون اية المواريث الدفع على انصبائهم ولا شك انهما متعارضان لا يمكن العمل بهما وقد عرفت الجواب عما اورده على الحديث من انه في حيز المنع عند الحنفية **بالمعروف** بالعدل فلا يفضل اي الموصي الغني في اصل الوصية او قدرها على الفقير من الوالدين والاقربين ولا يتجاوز الثلث او حقا اذا كان هذا الحكم في بدء الاسلام قبل نزول اية المواريث يجوز التجاوز فقالوا

حقا على المتقين مصدر مؤكد مؤكد مضمون الجملة المتقدمة فيكون عامله محذوفا اي حق ذلك حقا فان قيل قوله على المتقين يقتضي ان يكون هذا التكليف مختصا بالمتقين وقد دل الاجماع على ان الواجبات والتكاليف عامة في حق المتقين وغيرهم قلنا المراد بقوله حقا على المتقين انه لازم لمن يؤثر التقوى ويتحراه ويجعله طريقا له ومذهبا فيدخل فيه الكل **فمن بدله** غيره بغير حق من الاوصياء جمع وصي والشهود جمع شاهد وغيرهم قد مر ان ضمير بدله يرجع الى الوصية لكونها في تاويل الايصاء والشهود اذ تغيير ايصاء المحتضر هو الوصي او الشاهد فالوصي يغير الوصية اما في الكتاب واما في قسمة الحقوق والشاهد يغيرها اما بتغيير وجه الشهادة او كتمها ويمكن ان يكون التبديل من سائر الناس بان يمنعوا من وصول المال الموصى به الى مستحقه فهؤلاء كلهم داخلون تحت قوله فمن بدله **بعد ما سمعه** وصل اليه وتحقق عنده **فانما اثمه على الذين يبدلونه** فاثم الايصاء المغير ثابت الى ان ضمير اثمه يعود الى مفعول بدله وهو الايصاء المبدل ويصح اضافة الاثم اليه نظرا الى الوصف او التبديل اي او يعود الى التبديل المدلول عليه بالفعل الا على مبدليه لا على الموصي والموصى له لانهم الذين خافوا من الحيف يعني الجور وخالفوا الشرع **ان الله سميع** لما قاله الموصي **عليم** تبديل الوصي وغيره وعيد للمبدل بغير حق ثم انه تعالى لما توعد من يبدل الوصية وكان التبديل على وجهين تبديل عن الحق الى الباطل وتبديل عن الباطل الى الحق على طريق الاصلاح وهو حسن فقال **فمن** اما شرطية فلا اثم جواب الشرط او موصولة فلا اثم خبرها **خاف من موص** اما متعلق بخاف على ان من لابتداء الغاية واما متعلق بمحذوف على ان الجار والمجرور حال من جنفا قدمت عليه لانها كانت في الاصل صفة له فلما تقدمت عليه نصبت حالا قرأ حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم موص بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان وصى واوصى بمعنى واحد اي توقع وعلم لما كان الخوف في الاصل عبارة عن حالة انقباضية تعتري النفس عند توقع المكروه فلا يتعلق الا بمكروه سيحدث لم يمكن حمل الخوف ههنا على اصل معناه لان الاصلاح انما يكون بعد تحقق الجنف او الاثم لا بمجرد توقعهما ولذا فسره بما ذكر ثم المتوقع قد يكون مظنون الوقوع وقد يكون معلومه فاستعمل الخوف بمعنى التوقع في كل واحد من الظن والعلم مجازا في المرتبة الثانية ثم اصله ان يستعمل في الظن والعلم بالمحذور الا انه قد يتسع فيطلق على مطلق الظن والعلم ومنه قوله اخاف ان ترسل السماء

فان القائل اذا قال اخاف ان ترسل السماء فكانه يقول اظن واعلم انها تمطر فانه انما يخاف لعلمه انها تمطر جَنَفًا ميلا بالخطأ في الوصية وحمل
جنفا على ما وقع من الموصي خطأ أَوْ إِثْمًا تعمدا للحيف وحمل اثما على ما وقع منه عمدا تحرزا عن التكرار فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ بين الموصى لهم باجرائهم
على نهج الشرع ومعنى الآية ان المحتضر اذا اخطأ في وصيته او تعمد فيها الفساد فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ فلا حرج على من علم ذلك في هذا التبديل لانه
تبديل باطل الى حق بخلاف الاول والمراد بالمصلح هو الوصي لانه اشد تعلقا بامر الوصية الا انه لا وجه لتخصيصه بالوصي بل ينبغي
ان يدخل تحته كل من يتأتى منه رفع الفساد الواقع في وصية الميت من الوالي والولي والوصي ومن يأمر بالمعروف والمفتي والقاضي والوارث
اذا جعل الموصي موضع الوصية او زاد على مقدار الوصية او اوصى بما لا يجوز ايصاؤه فعلم ذلك احد من هؤلاء المذكورين فاصلح
بينهم وصرف المال الى الموضع المشروع ونفذ الوصية في القدر المشروع فلا اثم عليه في هذا التبديل والاصلاح اعترض بان هذا المصلح
اتى بطاعة عظيمة في اصلاح وصية الميت فالمناسب بهذا المقام ان يعد الله تعالى له المثوبة المناسبة لطاعته فكيف يليق به ان
يقال فلا اثم عليه اجيب بانه تعالى لما ذكر اثم المبدل في اول الآية وكان هذا الاصلاح لا يخلو عن التبديل كان مظنة لان يتحمل
الاثم بذلك بين الله تعالى ان تبديل المصلح لا اثم فيه لكونه تبديل الباطل الى الحق ثم وعده بقوله إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ولما قال
المص وعد للمصلح ولما ورد ان يقال ان قوله تعالى ان الله غفور رحيم انما يليق بمن فعل ما لا يجوز اجاب بقوله وذكر المغفرة لمطابقة ذكر الاثم
وتقرير الجواب انه روعي المطابقة اللفظية فقط فالمراد بذكر المغفرة هو الوعد بالاثابة الا انه اطلق عليه اسم المغفرة رعاية لصنعة الطباق
ويسمى المطابقة والتضاد ايضا وهي الجمع بين المعنيين المتقابلين في الجملة وهي من المحسنات البديعية وكون الفعل من جنس ما يؤثم بالتخفيف
من اثمه اي اوقعه في الاثم واثّمه بالتشديد معناه نسبه الى الاثم حاصل هذا الجواب ان ذكر المغفرة في مقابلة فعل المصلح الذي هو من جنس
ما يؤثم به وهو تبديل الحق ان الصلح قلما يخلو عن اقوال وافعال كان الاولى تركها فاذا علم الله تعالى منه ان غرضه ليس الا الاصلاح
فانه لا يؤاخذه بها لانه غفور رحيم وقيل يجوز ان يكون المعنى ان الله غفور لما فرط من الموصي رحيم بان شرع تدارك ذلك باصلاح
المبدل فح لا ورود للسؤال ولا حاجة الى الجواب يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ قال الامام النسفي في التيسير واتصاله بما
قبله من وجوه احدها انه ذكر كتابة القصاص ثم كتابة الوصية ثم كتابة الصيام فالجامع بينها الكتابة والثاني ان الجامع بينها التقوى
قال في ذكر امور البر ووعد في آخر الآية واولئك هم المتقون وقال في القصاص بعده لعلكم تتقون وقال في الوصية حقا على المتقين
وقال في الصوم لعلكم تتقون والثالث ان الوصية قربة بالمال والصيام عبادة بالبدن والرابع ان الوصية حق الخلق والصوم حق
الحق والصيام والصوم في اللغة هو الامساك وفي الشرع هو الكف عن المفطرات بنية من اهله في وقته والمراد من الصيام ههنا
وهو البنية

هو صيام شهر رمضان فانه قال بعده اياما معدودات وقال فمن شهد منكم الشهر فليصمه بعد قوله شهر رمضان كَمَا كُتِبَ محل الكاف النصب
(اي صفة مصدر محذوف)
على المصدر اي كتابا كما كتب عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ يعني الانبياء والامم من لدن آدم عليه السلام قيل كان الصوم على آدم ايام البيض وفيه اي
في تشبيه وجوبه على هذه الامة بوجوبه على من قبلهم من الانبياء والامم توكيد للحكم بوجوب الصيام وترغيب على الفعل فان كونه عبادة قديمة توكيد
للحكم بوجوبه وحث النفوس عليه وتطييب على النفس كانه قيل لا ينبغي ان يشق عليكم وجوب الصوم لانه عبادة الانبياء السالفة والامم
الماضية والامر الشاق اذا عم خف والتشبيه عائد الى اصل ايجابه لا الى كيفية ايامه وخصوص وقته والصوم في اللغة الامساك عما تنازع اليه
النفس اي تشتهيه النفس سواء كان من المفطرات الثلث او لم يكن كالكلام او نحوه ما ذكره المص من بعد الامساك يخالف لما ذكره
صاحب التيسير كما نقلناه آنفا ويخالف لما وجد في اكثر الكتب من ان الصوم في اللغة الامساك مطلقا ويخالف ايضا لما في مختار الصحاح
بخصوصه حيث قال فيه قال الخليل الصوم قيام بلا عمل معناه بالتركي عملسز دورمق وفي الشرع الامساك عن المفطرات او نحوه لا بد له
من اعتبار القيود المذكورة في التيسير فانها معظم ما تشتهيه الانفس يريد بيان سبب تخصيص الشرع بالامساك عن المفطرات الثلث بان الاكل
والشرب والوقاع معظم مشتهيات الانفس لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ المعاصي هذا تفسير للتقوى على كون تتقون بمفعوله مرادا فان الصوم
يكسر الشهوة التي هي مبدأها كما قال عليه الصلوة والسلام فعليه بالصوم فان الصوم له وجاء تمام الحديث ما روي عن عبد الله
(اي عن الاجنبية)
انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فانه اغض للبصر واحصن
(اي مؤنة الباءة من المهر والنفقة) (جمع الشاب)
للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء قال صاحب النهاية الباءة النكاح والتزوج والوجاء بالكسر
المد دق عروق الانثيين مع بقائهما وفي الكشاف لعلكم تتقون بالمحافظة عليها وتعظيمها لاصالتها وقدمها او نحوه
لم يتعرض له المص لان الاصل في الفعل المتعدي العمل وحمل الفعل على معناه اللغوي وفيه ايضا ولعلكم تنتظمون في زمرة
المتقين لان الصوم شعارهم او نحوه لم يتعرض له المص ايضا لكونه مجازا محوجا الى القرينة ولا قرينة ههنا وليس
الصوم شعارهم فقط والاخلال بادائه عطف على قوله المعاصي والمعنى لعلكم تتقون الاخلال بادائه لاصالته وقدمه تعليل
لتتقون فان ما هو عبادة اصلية قديمة ينبغي ان يتقى عن الاخلال بادائها أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ موقتات بعدد معلوم ففيه
مجاز وقلة ايضا ففيه كناية فان القليل من المال يعد عدا والكثير يهال هيلا ويصب صبا من غير كيل وعد ونصبها ليس بالصيام
لوقوع الفصل بينهما يعني لا يعمل المصدر اذا وقع فاصل بينه وبين معموله وههنا فاصل كثير وفيه رد لصاحب الكشاف حيث جوز
نصبه بالصيام وقاس على نحو قولك نويت الخروج يوم الجمعة وانما جوزه للاتساع في الظروف وان لم يجز في غيره بل باضمار صوموا

لدلالة الصيام عليه تقديره صوموا اياما وانتصاب اياما على انه ظرف للفعل المقدر او انه مفعول به اتساعا والمراد بها بالايام
المعدودات رمضان او ما وجب صومه قبل وجوبه ونسخ به فان قيل كيف يكون الناسخ متصلا قلنا الاتصال في التلاوة لا يدل
على الاتصال في النزول وهو عاشوراء وثلثة ايام من كل شهر وقال اكثر المحققين ان المراد بها شهر رمضان بناء على انه تع قال في
الآية كتب عليكم الصيام وهذا محتمل ليوم ويومين وايام ثم بينه بقوله اياما معدودات فزال بعض الاحتمال ثم بينه
بقوله شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن فعلى هذا الترتيب يمكن ان يجعل الايام المعدودات بعينها شهر رمضان واذا
امكن ذلك فلا وجه لحمله على غيره واثبات النسخ فيه لان كل ذلك لا يدل اللفظ عليه فلا يجوز القول به واما تمسكهم بقوله عم
ان رمضان نسخ كل صوم فالجواب عنه ليس فيه ما يدل على ان صوم رمضان نسخ من الصوم ما وجب بهذه الآية على هذه الامة
لجواز ان يكون المراد ان صومه نسخ كل صوم وجب في الشرائع المتقدمة فكما يجوز ان يكون بعض شرعه ناسخا للبعض يصح
ايضا ان يكون شرعه ناسخا للشرائع المتقدمة اوحــــ قوله رسول الله عليه الصلوة والسلام ان رمضان نسخ كل
صوم عام فالتخصيص بالشرائع المتقدمة خلاف الظاهر على انه ثبت في موضعه ان صوم عاشوراء كان فرضا في اول
البعثة ثم نسخ بصوم رمضان فالاولى ان يقال عموم الحديث لا يدل على ان المراد بالايام المعدودات ما وجب قبل وجوب رمضان
فانا ايضا نقول المراد بالصيام صيام شهر رمضان بما نقلناه من التيسير والظاهر ان الحديث صدر عن صدر النبوة بعد
نزول هذه الآية وهو على عمومه ولا يدل على ان المراد بالايام المعدودات ما وجب قبل رمضان فان قلت قال بعض المتأخرين والمراد
بها ما وجب صومه قبل فرضية رمضان ونسخ به وهو عاشوراء او ثلثة ايام من كل شهر ويجوز ان يراد بها رمضان وهو
اولى اذ الانسب على الثاني ان يقال شهرا معلوما كما قيل الحج اشهر معلومات اوحــــ هذا مندفع بما ذكرناه آنفا على
ان المقصود بيان ايام الصوم المكتوب لا بيان ايام الصوم المنسوخ وان التعبير بايام معدودات تيسير وتسهيل على
الانفس بخلاف التعبير بالشهر وما ذكره من النظير لبيان التوسعة في اوقات الحج او بما كتب عطف على قوله باضمار صوموا
على الظرفية او على انها مفعول ثان لكتب عليكم على التوسعة يعني اي اياما كان مفعولا به لكتب بواسطة الجار لكن حذف
الجار واوصل الفعل اليه او المراد بالتوسعة اجراء ظرف الفعل مجرى مفعوله قيل يرد على الاول ان يقع الكتابة في
الايام وعلى الثاني انه مبني على كون الايام ظرفا لكتب وليس كذلك اوحــــ مآل الاعتراضين واحد ويمكن
ان يجاب بكون الكتابة في الايام لا ينافي كون صوم الايام مكتوبا على انه راجع الى المسامحة في العبارة وقيل معناه

[illegible]

بمعنى التشبيه صومكم كصومهم في عدد الايام لا في مجرد كونه واجبا بايجاب الله تع فالتشبيه في الاول في مجرد الافتراض
والوجوب اي فرض عليكم كما فرض عليهم وعلى هذا في الكيفية لما روي ان رمضان كتب على النصارى فوقع في برد وحر شديد
فحولوه الى الربيع وزادوا عليه عشرين كفارة لتحويله ويجوز ان يكون التشبيه هنا في الكيفية ايضا على ما ذكره صاحب الكشاف
حيث قال وقيل كتب عليكم كما كتب عليهم ان تتقوا المفطر بعد ان تصلوا العشاء وبعد ان تناموا ثم نسخ ذلك احل لكم ليلة الصيام
الآية وقيل زادوا ذلك لموتان اصابهم الموتان بالضم موت يقع على الماشية وبالفتح والتحريك ضد الحيوان **فمن كان منكم مريضا**
مرضا يضره الصوم ويعسر معه والمرض الذي يخاف فيه ازدياد المرض داخل فيه كما لا يخفى تقييد المرض به مستفاد من قوله عز وجل يريد
الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر واختلف في المرض المبيح فمن قائل كل مرض لان الله تع لم يخص مرضا دون مرض كما لا يخص سفرا دون سفر فكما ان
لكل مسافر ان يفطر فكذلك كل مريض ومن قائل هو المرض الذي يعسر معه الصوم ويزيد فيه وعن الشافعي لا يفطر حتى يجهده الجهد غير المحتمل
وعند ابي حنيفة المرض الذي يخاف بالصوم زيادته فان قيل لم افترق الحكم بين السفر والمرض قلنا لان التضرر في السفر خفي فادير الحكم على
نفسه وفي المرض ظاهر فادير على التضرر **او على سفر** او راكب سفر وفيه ايماء بان من سافر اثناء اليوم لم يفطر لان الركوب ينبئ عن الكمال
وبعض اليوم ناقص فعدم استيلاء السفر استعلاء الراكب المركوب وللدلالة على هذا المعنى عدل عن اسم الفاعل فلم يقل او مسافرا اذ
ليس فيه اشارة الى الاستيلاء على السفر قال بعض المتأخرين لم يقل مسافرا ليتناول من دخل بلدة ومكث فيها اياما لا بنية الاقامة
فان ما ذكر يطلق عليه دون ما ترك اوحــــ ان اراد بعدم اطلاق ما ترك عليه شرعا فممنوع وان اراد به انه لا يطلق عليه
عرفا فغير مراد بل ممنوع ويتجه العدول ما ذكرناه لا ما ذكره **فعدة من ايام اخر** عدة فعلة من العد بمعنى المعدود ولذا يقال
للجماعة المعدودة عدة واخر صفة ايام جمع اخرى تانيث آخر الذي هو اسم التفضيل وهو معدول عن الموصوف باللام اي فعليه صوم
عدة ايام المرض والسفر من ايام اخر ان افطر فحذف الشرط والمضاف والمضاف اليه للعلم بها يعني ان قوله فعدة مرفوع على انه مبتدأ بتقدير
المضاف وهو صوم وبتقدير المضاف اليه ايضا وهو ايام المرض والسفر وان تنوين قوله فعدة عوض عن المضاف اليه المحذوف وان
خبر المبتدأ محذوف قبله وحذف الشرط ايضا وهو ان افطر وقرئ بالنصب اي فليصم عدة قال القفال انظروا الى عجيب ما نبه الله
عليه من سعة فضله ورحمته في هذا التكليف اسوة بالامم المتقدمة والغرض منه ما ذكر من ان الامر الشاق اذا عم خف ثم بين ثانيا
وجه الحكمة في ايجاب الصوم وهو انه سبب لحصول التقوى ثم بين انه مخصوص بايام معدودات لا في جميع ايام الدهر ولا في اكثرها ثم بين رابعا انه خص من
الاوقات بالشهر الذي انزل فيه القرآن لكونه اشرف الشهور ثم بين ازالة المشقة فاباح الافطار للمرضى والمسافرين الى ان يصيروا اصحاء مقيمين وهذا اي

اي الافطار على سبيل الرخصة فالمقصود من الآية بيان ان فرض الصوم في الايام المعدودات انما هو في حق المقيمين واما من كان مريضا او على سفر

فله تأخير الصوم عن هذه الايام الى ايام اخر وقيل على الوجوب واليه ذهب الظاهرية وبه قال ابو هريرة وروي عن ابن عمر انه قال لو صام

في السفر قضى في الحضر **وعلى الذين يطيقونه** وعلى المطيقين للصيام ان افطروا اي على الذين لا يكونون مرضى ولا على سفر ان اكلوا **فدية**

طعام مسكين نصف صاع من بر او صاع من غيره عند فقهاء العراق العرب من الشام والكوفة ونواحيها ومد عند فقهاء الحجاز و

المد رطل وثلث رطل والصاع اربعة امداد رخص لهم في ذلك اي في الافطار واعطاء الفدية اول الامر لما امروا حين الامر بالصوم

والاضافة بيانية

فاشتد عليهم لانهم لم يتعودوه من العادة ثم نسخ افطار المطيقين بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقرأ نافع وابن عامر باضافة الفدية الى الطعام

وجمع المساكين والفدية قد تكون مصدرا كالجزية وقد تكون اسما للبدل فالمعنى على اضافة الفدية الى الطعام وعلى المطيقين اعطاء طعام مسكين والمعنى

على قراءتها بالتنوين فعليه فدية ثم قوله طعام بدل وبيان لقدرها او خبر مبتدأ وقيل هذه الآية في حق الشيخ الهرم الذي لا يطيق الصوم لكن مع

الشدة والمشقة فان الوسع فوق الطاقة فالوسع اسم لمن كان قادرا على الشيء مع السهولة واما المطيق فهو اسم لمن كان قادرا على الشيء مع الشدة

والمشقة ثم ان الشيخ الهرم اذا افطر فعليه الفدية واما الحامل والمرضع اذا افطرتا فهل عليهما الفدية قال الشافعي تجب عليهما الفدية وقال ابو حنيفة

لا تجب حجة الشافعي ان قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية يتناول الحامل والمرضع وابو حنيفة رض وقال الشيخ الهرم لا يمكن ايجاب القضاء

عليه فلا جرم وجب الفدية واما الحامل والمرضع فالقضاء واجب عليهما فلو اوجبنا الفدية عليهما ايضا كان ذلك جمعا بين البدلين وهو غير

جائز لان القضاء بدل والفدية بدل آخر وقيل انما نزلت في حق المريض والمسافر ايضا فان من المرضى والمسافرين من يطيق الصوم ومنهم من لا يطيقه

فقد ذكر تعالى حكم هذا القسم بقوله ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وذكر القسم الاول منهما بقوله وعلى الذين يطيقونه فدية فكانه تعالى

اثبت للمريض والمسافر حالتين احديهما يلزم ان يفطرا ويقضيا وهي حالة الجهد والشدة لو صاما والثانية ان يكونا مطيقين للصوم لا يثقل

عليهما فحينئذ يكونان مخيرين بين ان يصوما وبين ان يفطرا مع الفدية ولم يتعرض المصنف لهذين الاحتمالين وقرئ يطوقونه بضم الياء وفتح الطاء مخففة

وتشديد الواو على بناء المفعول اي يكلفونه او يقلدونه من الطوق وهو بمعنى الطاقة هذا ناظر الى التفسير الاول والقلادة هذا ناظر الى التفسير الثاني

هذا من قبيل التمثيل رتبة التكليف بتقليد قلادة

فالامر بالصيام كالقلادة ويتطوقونه على التفعل اي يتكلفونه او يتقلدونه والمعنى قريب من الاول ويطوقونه اصله يتطوقونه بالادغام اي بادغام التاء

في الطاء ويطيقونه بضم الياء وفتح الطاء المخففة بعدها ياء منقوطة مشددة من فيعل من الطوق اصله يطيوقونه لما اجتمعت الواو والياء سبقت

احديهما بالسكون قلبت الواو ياء وادغمت الياء في الياء ويطيقونه بفتح الياء وتشديد الطاء والياء من تفعيل اصله يتطيوقونه قلبت التاء طاء فادغمت

ثم قلبت الواو ياء وادغمت فصار يطيقونه اشار المصنف اجمالا الى ما ذكرنا تفصيلا بقوله على ان اصلهما يطيوقونه ويتطيوقونه فيدل ولذا قرئ يتطوقونه

كالقراءة المشهورة منه

من فيعل اي من الحق الرباعي وتيفعل بمعنى يتطوقونه اي يتكلفونه وعلى هذه القراءات كما يحتمل الكلام النسخ يحتمل معنى ثانيا لان جميع

النائب بمعنى التعب

تلك القراءات فيها معنى التكليف او التكلف فان حمل على مجرد الزام المطيق او التزامه فهو المعنى الاول وان اخذ من الكلفة بمعنى

المشقة وبلوغ الشدة الغاية يكون المعنى وعلى الذين يكلفونه او يتكلفونه على عسر ومشقة عظيمة وهذا معنى القراءة المشهورة

واشار هنا مذهب ابي حنيفة حيث لم يوجب فيه علف

وهو الرخصة لمن يتعبه الصوم ويجهده وهم الشيوخ والعجائز فيكون الآية غير منسوخة في الافطار متعلق بالرخصة والفدية

بضم الطاقة وبالفتح الشدة منه

على الافطار فيكون الكلام ثابتا غير منسوخ وقد اول به القراءة المشهورة اي يصومون جهدهم وطاقتهم فالمعنى يصومون جاهدين غاية جهدهم

وهي يطيقونه من الاطاقة اذ المطيق من قدر على الشيء مع المشقة فتكون القراءة المشهورة

وطاقتهم ونهاية سعيهم وقدرتهم ويؤيد هذا التأويل في المعالم والتيسير من ان قراءة حفصة وعلى الذين لا يطيقونه **فمن تطوع**

خيرا نصب بنزع الخافض اي بخير او على المصدرية اي تطوعا خيرا فزاد في الفدية **فهو** فالتطوع هذا مبني على ان يكون الضمير ضمير

المصدر المدلول عليه بقوله تطوع او الخير على ان يكون الضمير للخير الذي هو صفة التطوع المحذوف فالخير المذكور اولا مصدر **خير له**

فهذا اسم تفضيل فصح الحمل وفيه ثلاثة اوجه احدها ان يزيد على مسكين واحد وثانيها ان يزيد على طعام مسكين واحد وثالثها ان يصوم

مع تطوع مسكين او اكثر

مع الفدية **وان تصوموا** في تأويل المصدر مرفوع المحل على انه مبتدأ وخبر خير وفي هذا الكلام التفات من الغيبة الى الخطاب فالمعنى

صومكم ايها المطيقون هذا بالنظر الى القراءة المشهورة او المطوقون على سائر القراءات وجهدتم طاقتكم اي مقدارها او المرخصون

في الافطار فالخطاب عام لمن تقدم ذكره جميعا ليندرج تحته المريض والمسافر وحينئذ يرد قوله عليه السلام ليس من البر

الصيام في السفر **خير لكم** من الفدية او تطوع الخير او منهما ومن التأخير للقضاء او وحينئذ المريض والمسافر انما تضررا

بالصوم فالتأخير للقضاء خير **ان كنتم تعلمون** ما في الصوم من الفضيلة وبراءة الذمة وجوابه محذوف دل عليه ما قبله

اي اخترتموه رجح احتمال ان يكون مفعول تعلمون مقدرا محذوفا للاختصار على احتمال كونه منزلا منزلة اللازم لافادته ما

لا يفيده الاحتمال الثاني ولذا قال وقيل معناه ان كنتم من اهل العلم والتدبر علمتم ان الصوم خير لكم من ذلك ولا يخفى

تقديرا اخترتموه جزاء على الاول وعلمتم ان الصوم خير على الثاني **شهر رمضان** مبتدأ خبره ما بعده من قوله الذي

انزل فيه القرآن اعترض عليه بانه على تقدير ان يكون ما بعده خبره لم يكن شهر رمضان منصوصا على صومه بهذا اللفظ

لانه انما يكون مخبرا عنه بانزال القرآن فيه واجيب بان كون شهر رمضان منصوصا على صومه بهذا اللفظ غير لازم

اذ المقصود من ذكر مدحه بالحكمة المبنية على فضله ومنزلته الاشارة الى وجه تخصيصه من بين الشهور بان فرض

صومه ثم اوجب صومه بقوله فمن شهد منكم الشهر اي المعهود فليصمه كما صرح بذلك في التيسير او خبر محذوف

مذهب الشافعي كما هو الواضح والموافق

تقديره ذكركم شهر رمضان اي ذلكم الصيام المكتوب عليكم صيام شهر رمضان بحذف المضاف من الجزو ويحتمل ان يكون الاشارة الى ايام
معدودات اي تلك الايام شهر رمضان والتذكير باعتبار المذكور او بدل من الصيام على حذف المضاف اي كتب عليكم الصيام صيام شهر
رمضان فيكون بدل الكل وان لم يقدر المضاف فبدل الاشتمال وقرئ بالنصب على اضمار صوموا او على انه مفعول وان تصوموا وفيه
ضعف لان ان مع الفعل في تقدير المصدر فيكون تقدير الكلام صومكم شهر رمضان خير لكم فيكون شهر رمضان من تتمة المبتدأ فيكون
الخبر فاصلا بين جزئي المبتدأ وهو غير جائز وايضا يلزم منه الفصل بين الموصول وصلته وقيل في العذر ان الفصل جائز ههنا لان
المفعول فضلة لا جزء كالفاعل ولا اضافة ههنا الى الفاعل لا المفعول اي صومكم شهر رمضان فيقال هذا وامثاله لا يليق بمنصب التنزيل
ومنه نقد انه لا يخبر عن الموصول الا بعد ذكر صلته
لان المفعول مفعول المصدر كالصلة فلا يجوز الفصل بالاجنبي الذي هو الخبر واقصى ما يقال ههنا ان قوله وان تصوموا وان كان
مصدرا في المعنى لكن صورته صورة الفعل فبالنظر الى الصورة جاز الفصل وان لم يجز في المصدر المحض فان قلت اذا جعل شهر رمضان
مفعول ان تصوموا يلزم ان لا يكون صوم شهر رمضان صوما واجبا لان الواجب لا يقال فيه وان تصوموا خير لكم قلت بل يقال غايته
انه يلزم الابهام بين الندب والوجوب ويجوز ان يكون هذا في حق من رخص في الافطار لمرض او سفر او ضعف هرم فوضع شهر رمضان
موضع الضمير العائد الى ايام معدودات لتقليل ان الصوم خير من الافطار او بدل من ايام معدودات وانما جوز الابدال مع ان بينهما
جملا كثيرة لانها ليست باجنبية بل لها تعلق بجانب المبدل منه ورمضان مصدر رمض اذا احترق من الرمضاء وهو اشتداد الحر فاضيف
اليه الشهر وجعل اي المجموع علما للشهر المخصوص ومنع من الصرف للعلمية والالف والنون المزيدتين كما منع داية في ابن داية علما للغراب
للعلمية والتانيث قيل للغراب ابن داية لكثرة وقوعه على داية البعير اذا دبرت اي جرحت وداية البعير هي موضع القتب قال بعض الفضلاء
ليت شعري ما الذي دعاه الى ان جعل العلم مجموع المضاف والمضاف اليه فان من الجائز ان يقال العلم هو رمضان والشهر بمعناه اضيف
اليه اضافة العام الى الخاص على ان العلم لو كان هو المركب لجاز ان يقال شهر شهر رمضان كما يقال شهر ذي الحجة اقول
هذا السؤال مما لا وجه له لان الواضع اختار هذا الوضع وعدم القول شهر شهر رمضان لايهامه تكرار ذكر لفظ شهر والا فلا مانع
من الجواز ولما ورد ان يقال اذا كان العلم مجموع المضاف والمضاف اليه فلم وقع في الحديث لفظ رمضان بدون المضاف اجاب عنه
بقوله وقوله عليه الصلوة والسلام من صام رمضان ايمانا واحتسابا فعلى حذف المضاف لامن الالتباس نظرا الى الشهرة ثم ذكر
لتسمية هذا الشهر شهر رمضان ثلثة اوجه حيث قال وانما سموه بذلك اما لارتماضهم اي لاحتراق اكبادهم فيه من حر
الجوع والعطش فهذا باعتبار الرياضة او لارتماض الذنوب هذا باعتبار شرف الشهر او لوقوعه ايام رمض الحر حين ما نقلوا

اسماء الشهور عن اللغة القديمة يقال رمض يومنا يرمض رمضا من باب علم اذا اشتد حره ورمضت قدمه من الرمضاء
اي احترقت قال التسهيل وذي سمي المحرم لتحريم القتال فيه وصفر لصفر مكة وخلوها عن اهلها لذهابهم الى الحروب والربيعين
لارتباعهم فيهما اي اقامتهم والجمادين لجمود الماء ورجب لترجيب الحرب وتعظيمهم اياه وشعبان لتشعب القبائل ورمضان
من رمض الفصال ايمن وجدانها شدة الحر وشوال لشول اذناب اللقاح اي رفعها وذا القعدة للقعود عن الحرب وذا الحجة
للحجة **الذي انزل فيه القرآن** لما ورد ان القرآن نزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم منجما بعضا ونزول اكثره في غير رمضان فاوجه
تخصيص انزاله برمضان اجاب المص بثلثة اوجه الاول ما ذكره بقوله اي ابتدئ فيه انزاله اي ابتداء نزوله وقع في رمضان وكان
ذلك ليلة القدر منه فيه ارتكاب المجاز حيث حمل لفظ القرآن على بعض اجزائه وروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه استدل بهذه الاية
وبقوله تع انا انزلناه في ليلة القدر على ان ليلة القدر لا تكون الا في رمضان لان ليلة القدر اذا كان في رمضان كان انزاله في ليلة القدر
انزالا في رمضان والوجه الثاني ما ذكره بقوله او انزل فيه جملة من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا في ليلة القدر منه ثم نزل منجما الى وقت
بعد وقت الى الارض وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه سئل عن قوله عز وجل شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن وقوله انا انزلناه
في ليلة القدر وقوله انا انزلناه في ليلة مباركة وقد نزل في سائر الشهور قال عز وجل وقرآنا فرقناه فقال انزل القرآن جملة
واحدة من اللوح المحفوظ في ليلة القدر من شهر رمضان الى بيت العزة ثم نزل به جبرئيل على رسول الله عليه السلام نجوما في عشرين
سنة فذلك قوله تع بمواقع النجوم والوجه الثالث ما ذكره بقوله او انزل في شانه قرآن وهو اي فضل هذا الشهر وايجاب صومه
او ... قول المص وهو كتب عليكم الصيام يأبى عن الوجه ... القرآن فعلى هذا يكون المراد من القرآن الآيات
الواردة في شان شهر رمضان كما يقال انزل في الزكوة آية اي في ايجابها وهو اي ذلك القرآن قوله كتب عليكم الصيام
قوله تع انزل يؤيد الوجه الثاني من الجواب بناء على ما اشتهر من ان الانزال مختص بما يكون النزول فيه دفعة واحدة وان التنزيل
مختص بالنزول على سبيل التدريج ولهذا قال تع نزل عليك الكتاب بالحق وانزل التورية والانجيل وعن النبي صلى الله عليه
وسلم نزلت صحف ابراهيم عليه السلام اول ليلة من رمضان وانزلت التورية لست مضين والانجيل لثلث عشرة
والقرآن لاربع وعشرين قد ذكر ان شهر رمضان مبتدأ خبره ما بعده اعاده بذكر شيء آخر حيث قال والموصول بصلته
خبر المبتدأ او صفته والخبر فمن شهد ولما احتيج الى بيان وجه دخول الفاء تعرض لبيانه فقال والفاء لوصف المبتدأ بما تضمن
معنى الشرط هذا غير مشهور عند النحاة وفيه اي في جعل انزل صلة الموصول اشعار بان الانزال فيه سبب اختصاصه بوجوب

كان ظهور النبوة ابتداء بالرؤيا ونصف ... ستة اشهر ثم نزل ... آيات ... الى ... انقطاع الوحي ... سنة ... بقي ... عشرين سنة ... القرآن

الصوم فيه وجه لاشعار ترتيب الحكم على الوصف المناسب الدال على علية الوصف للحكم **هُدًى** مصدر فاما ان يكون على حذف مضاف اي ذا هدى او يكون
واقعا موقع اسم الفاعل اي هاديا او جعل هو نفس الهداية مبالغة **لِلنَّاسِ** اما متعلق بقوله هدى او بمحذوف وقع صفة للنكرة قبلها **وَبَيِّنَاتٍ**
عطف على هدى ولما هنا لانتجح الاحكام ابعاضه والهدى قسمان ما يكون بينا جليا وما لا يكون كذلك والقرآن مع كونه هدى باعجازه
آيات واضحات **مِنَ الْهُدَى** صفة بينات اي من جملة ما هدى به الله **وَالْفُرْقَانِ** عطف عليه حالان اي هدى وبينات منصوبان على الحالية
من القرآن والعامل انزل ولذا قال اي انزل وهو هداية للناس الى الحق باعجازه بلفظه وآيات واضحات مما يهدي الى الحق ويفرق بينه وبين
الباطل بما فيه من الحكم والاحكام بمعناه فيه اشارة الى ان من الهدى والفرقان صفة بينات والمصدر بمعنى الفاعل لكنه مجاز واللام للجنس
لا للاشارة الى الهدى السابق وما قيل ان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى اكثري لا كلي فاندفع توهم التكرار قيل
ما ذكره وان كان دافعا للتكرار لكنه تخصيص بلا مخصص والاولى ان يحمل على انه تفصيل له اولا المحقق على العالم بكال
القرآن وساير الكتب الالهية فان القرآن معجز بلفظه دون ساير الكتب السماوية وجامع للحكم والاحكام وليس جميع الكتب الالهية كذلك وما
ذكرنا ظاهر من كلام المص وما ذكره القائل من الحمل على التفصيل ركيك جدا **فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ** حال من المستكن اي كاينا منكم **الشَّهْرَ** شهر
رمضان **فَلْيَصُمْهُ** في تفسير الآية وجهان احدهما ان يكون انتصاب الشهر على الظرفية وكذا الضمير في فليصمه والآخر هو الانتصاب على انه
مفعول به اختار صاحب الكشاف والمص الوجه الثاني الاول ولهذا قال المص فمن حضر في الشهر جعل شهد بمعنى حضر وهو من الحضور ضد السفر
ولذا اورد قوله ولم يكن مسافرا فجعل نصب الشهر على الظرفية دون المفعول به ولهذا قال فليصم فيه فيكون مفعول شهد محذوفا تقديره
فمن شهد منكم موضع الاقامة في الشهر والحاصل ان الشهر اذا كان ظرفا كان معناه من اقام فيه فلا يدخل في المسافر واما اذا
كان مفعولا به كان من باب شهدت الجمعة فيدخل المسافر والمريض والصبي والمجنون ولا يلزمهم الصوم فلا يطرد فوجب جعله ظرفا فلابد
في الآية من ترك مفعول شهد من التزام تخصيص من شهد بالعاقل البالغ الصحيح وقد يخص المريض والمسافر بالآية الآتية ويحتاج
اخراج الآخرين الى مخصص من النصوص الدالة على الخصوص والاصل فمن شهد منه فليصم فيه ما التخصيص في هذا الوجه قليل فيكون
راجحا على التفسير الآخر لكن وضع المظهر اي الشهر موضع المضمر الاول وهو الضمير في قوله فيه الاول للتعظيم لان ذكر الشيء ثانيا
بلفظ المظهر اقوى واتخذ له ما بالتنبيه الذي كان بالضمير وينصب على الظرف وحذف حرف الجر فقوله الشهر نصب على الظرفية ونصب
الضمير الثاني على الاتساع فانه ظرف جعل كانه المفعول به وفائدة الاتساع التنبيه على الاستيعاب وقيل فمن شهد منكم هلال
الشهر فليصمه على انه مفعول به كقولك شهدت الجمعة اي صلوتها هذا هو الوجه الثالث فيكون **وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ**

فالتخصيص على الاول في المريض فقط

مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ مخصصا له لان المسافر والمريض ممن شهد الشهر ولعل تكريره اي تكرير قوله ومن كان منكم مريضا الخ لذلك اي للتخصيص
بخلاف الاول منه
او لئلا يتوهم نسخه لما نسخ قرينه وهو قوله وعلى الذين يطيقونه اختار بعض المتأخرين الوجه الثاني وعمم حكم قوله تع فليصمه المسافر
بقوله تع فمن شهد الخ
والمريض وجعل قوله ومن كان مريضا او على سفر الخ للاسقاط وجوب الاداء وقال فلا وجه لان يكون شهد بمعنى حضر لاستلزامه
اختصاص الحكم بالمقيم ولا صحة له اذ حينئذ يلزم ان يكون المذكور في حق المسافر عزيمة وعلى تقدير حمل الوجوب المستفاد من الامر على وجوب الاداء لا وجه
لتخصيص المقيم بالذكر دون الصحيح ثم ان اختصاص وجوب الاداء بما عدا المريض والمسافر قد علم من قوله فعدة من ايام اخر فالوجه ان يحمل ما قبله
على اصل الوجوب لان الافادة خير من الاعادة اه وحسب الظاهر من قوله تع فليصمه وجوب الاداء لا نفس الوجوب بلا تعجيل اداء له
كما يفصح عنه كون قوله تع ومن كان مريضا او على سفر الخ الاسقاط وجوب الاداء وكيف فيه تخصيص المقيم بالذكر دون الصحيح لما تقرر
من التفصيل واصل الوجوب قد علم بقوله تع كتب عليكم الصيام ولو حمل قوله تع فليصمه عليه لكان اعادة والافادة خير من الاعادة وتصحيح
ما علم التزاما من قبيل الافادة تفصيلا **يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ** اي يريد ان ييسر عليكم ولا يعسر فلذلك اي لارادة اليسر
بالتخفيف في القضاء
اباح الفطر للسفر والمرض ورخص في القضاء اذ لا يعسر بطول الايام وقصرها والموالاة والمواصلة والاستعجال والتأخير
وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ الاكمال والتكميل الاتمام **وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ** التكبير التعظيم او التكلم بالله اكبر **وَلَعَلَّكُمْ**
تَشْكُرُونَ بين المص ولا الاعراب حيث قال علل اي كل واحد منها علة لفعل محذوف دل عليه ما سبق فتوره على وجه التفصيل بقوله اي
شرع بصيغة المجهول جملة ما ذكر بين ما بقوله من امر الشاهد بصوم الشهر ذكره الله بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه والمرخص على
صيغة المجهول وبالجر عطفا على الشاهد بالقضاء اي دون امر المرخص بقضاء ما افطر هذا احد المأمور به والآخر ما ذكره بقوله ومراعاة
عدة ما افطر فيه من الايام بين الايام والمرخص بالجر عطفا على امر ومن ترخيصه في الافطار ذكر هذا المجموع بقوله فعدة من ايام اخر
لتكملوا العدة الى آخرها اي آخر الآية على سبيل اللف فقوله علل بقيد بقوله فانه قوله ولتكملوا علة الامر بمراعاة العدد كانه قيل انما
امرناكم بمراعاة عدة ما افطرتم فيه من الايام عند القضاء لتكملوا عدة ما اوجبنا عليكم صومه من الايام المعدودات ولتكبروا الله
علة الامر بالقضاء وبيان كيفيته فان اطلاق قوله من ايام اخر يدل على ان القضاء يجوز على سبيل التتابع وعلى سبيل التفريق
فكانه قيل انما امرناكم بالقضاء وعلمناكم كيفيته لتكبروا الله على ما هداكم الى طريق الخروج عن عهدة التكليف ولعلكم تشكرون علة
الترخيص والتيسير كانه قيل انما رخصناكم في الافطار لكي تشكروا وذكر التفتازاني ههنا اشكالا ظاهرا لوروده وهو انه ذكر في الفعل
المعلل ثلثة امور امر الشاهد بالصوم وامر المرخص له بالقضاء ومراعاة العدة والترخيص في الافطار ولم يذكر في العلل بازاء الامر

الاولى شيئا وذكر في تفصيل العلل علة تعليم كيفية القضاء ثم انه لم يذكر في تفصيل العلل فلهذا غير مطابق للنظم والتفتازاني ذكر الجواب
لهذا الاشكال وتلخيصه ان امر الشاهد بصوم الشهر توطئة وتمهيد لما ذكر بعده فالمقصود بالتعليل هو ما بعده لا نفسه وذكر ما يشتمل على ثلثة
امور الامر بمراعاة العدد وما في ضمنه من الامر بالقضاء وتعليم كيفيته فان الامر بمراعاة العدد يتضمنهما معا والترخيص وعلل هذه الامور الثلثة بما ذكر
من العلل الثلث على الترتيب ثم قال التفتازاني وفيه نظر للقطع بان مراعاة العدة اشارة الى مراعاة عدة ما افطر ولانه لا معنى لتعليل الامر بصوم
الشهر باكمال عدة ايامه او ـــ النظر المولد فوقع بان بيان الاجمال عين التفصيل من وجه ودفع الثاني ظاهر اذ تمام صوم الشهر
انما يكون باكمال عدة ايامه فتأمل او الافعال عطف على قوله لتعلم محذوف اي او هذه المذكورات علل لافعال مقدرة كل لفعله اي كل واحد
منها علة لفعله المذكور بعدها اي ولتكملوا العدة امر باكمالها ولتكبروا الله امر بتكبيره ولعلكم تشكرون امر بشكره او معطوفة عطف على قوله علل
فالواو في الوجهين السابقين واو الاستئناف واللام متعلق بالفعل المضمر بعد الواو وعلى هذا الوجه عاطفة لما بعدها على علة محذوفة
كما يدل عليه قوله على علة مقدرة مثل لتعلموا لها ايضا والتقدير بين الله تعالى هذه الاحكام ليسهل عليكم وكذا قال ليسهل عليكم او لتعلموا
ما تعلمون ولتكملوا العلة المقدرة اصل الفعلين وقد جوز ان يعطف على اليسر اي ويريد بكم لتكملوا فيكون اللام صلة داخلة على مفعول
فعل الارادة للتأكيد كقوله تعالى يريدون ليطفئوا اي يحمدوا والمعنى بالتشديد اي المراد بالتكبير تعظيم الله بالحمد والثناء عليه قال التفتازاني
لا يخفى ان ما ذكر من المعنى انما يصح على هذا التفسير دون تفسيره بتكبير الفطر او الاهلال لان فيه تقييدا بلا دليل فلهذا جعله مرجوحا
ولذلك اي ولتضمن التكبير معنى الحمد والثناء عدي بعلى وتمام تكبير الله وتعظيمه انما يكون بمجموع القول والاعتقاد والعمل
اما القول فهو الاقرار بصفاته العلى واسمائه الحسنى وتنزيهه عما لا يليق به من ند وصاحبة وولد وشبه الخلق ونحو ذلك
وكل ذلك لا يصح الا بعد صحة الاعتقاد بالقلب واما العمل فهو التعبد بما كلف به من الطاعات بالقلب والقالب وقيل تكبير يوم الفطر
قال مالك والشافعي واحمد واسحق وابو يوسف ومحمد يسن التكبير في يوم العيد استدلالا بهذه الآية قالوا معناه ولتكملوا عدة رمضان
ولتكبروا الله على ما هديكم الى صوم الحق من الباطل والتوفيق لطاعته والعصمة عن المعاصي وقال ابو حنيفة يكره ذلك غداة عيد الفطر
وقيل التكبير عند الاهلال اي عند رؤية هلال شوال قال ابن عباس حق على المسلمين اذا رأوا هلال شوال ان يكبروا وما اي كلمة ما
في قوله على ما هديكم يحتمل المصدر اي على هدايته اياكم والخبر من الصيام اي بمعنى الذي هديكم اليه وفيه بعد من وجهين احدهما حذف العائد
وثانيهما حذف المضاف تقديره ولتكبروا الله على اتباع الحق الذي هديكم اليه وحمده وعن عاصم ولتكملوا بالتشديد **واذا سألك**
عبادي عني فاني قريب اي فقل لهم اني قريب وترك المقدر في النظم لتحقيق القرب فانه حاضر تولى الجواب وهو تمثيل اي استعارة تمثيلية

تمثيلية لكمال علمه بافعال العباد واقوالهم واطلاعه على احوالهم بحال من قرب مكانه منهم متعلق بقوله تمثيل يريد ان القرب حقيقة
هو القرب المكاني وهو ممتنع في حقه تعالى فالقرب ههنا مستعمل في الحالة الشبيهة بحال من قرب مكانه من العباد روي ان اعرابيا قال لرسول
الله صلى الله عليه وسلم اقريب ربنا فنناجيه ام بعيد فنناديه فنزلت **اجيب** في محل الرفع اما صفة لقريب او خبر ثان **دعوة**
الداع اذا دعان تقرير للقرب اي المجازي المراد هنا وهو الحالة الشبيهة بالقرب المكاني ووعد للداعي بالاجابة كما ورد في الخبر
ان ربكم حيي كريم يستحيي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا **فليستجيبوا لي** اذا دعوتهم للايمان والطاعة كما اجيبهم اذا دعوني
لمهماتهم الاستجابة عبارة عن الانقياد والاستسلام والايمان عبارة عن صفة القلب وتقديمها على الايمان يدل على ان العبد
لا يصل الى نور الايمان الا بتقديم الطاعات والعبادات ويعني الفاء فيه انه تعالى قال انا اجيب دعاءكم مع اني غني عنكم مطلقا فكن
انت مجيبا لدعائي مع انك محتاج الي من كل الوجوه فان قيل انا نرى الداعي يبالغ في الدعوات والتضرع فلا يجاب قلنا هذه الآية
وان كانت مطلقة الا ان آية اخرى وردت مقيدة وهي قوله تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء وتنزيل
المطلق يحمل على المقيد وروي عنه صلى الله عليه وسلم قال ما على الارض من رجل مسلم يدعو الله عز وجل بدعوة الا آتاه الله تعالى
اياها او كف عنه من السوء مثلها ما لم يدع باثم او قطيعة رحم وللدعاء اوقات واحوال يكون الغالب فيها الاجابة كالسحر ووقت
الفطر وما بين الاذان والاقامة وما بين الظهر والعصر في يوم الاربعاء واوقات الاضطرار وحالة السفر والمرض وعند
نزول المطر وصف القتال في سبيل الله **وليؤمنوا بي** امر بالثبات والمداومة عليه انما اخرجه عن ظاهره الذي هو امر لهم
باحداث الايمان لانهم مؤمنون بالفعل متصفون بالايمان بقرينة الاضافة في عبادي فانها للتشريف ولا تشريف فيمن لا ايمان
له ولا يستحق هو التشريف ولكن كان ينبغي حينئذ ان يفسر فليستجيبوا لي ايضا بالامر الثابت على الاستجابة لا بالاستجابة عند الدعوة
الى الايمان فان ظاهره امر بقبول الدعوة الى الايمان وهذا يقتضي ان يكون المأمورون بالاستجابة غير مؤمنين قبل الدعوة الى الايمان
او ـــ المطلوب اولا هو مجموع الايمان والطاعة او كمال الايمان **لعلهم يرشدون** الرجاء منه تعالى محال فلا بد ان
يحمل على رجاء العباد ولهذا قال راجين اصابة الرشد وهو اصابة الحق والاهتداء اليه وقرئ بفتح الشين وكسرها الاول
من الاول والثاني من الرابع والثالث من الثاني واعلم انه تعالى لما امرهم بصوم الشهر ومراعاة العدة وحثهم على القيام بوظائف
التكبير والشكر عقبه بهذه الآية الدالة على انه خبير باحوالهم سميع لاقوالهم مجيب لدعائهم مجازيهم على اعمالهم تأكيدا له
وحثا عليه اي على صوم الشهر او ـــ يريد به ان هذه الآية ليست باجنبية بين آيات الصيام وذكر انها تعم

مطلب في تحري الدعاء

وذكر بعض الزهاد ان اوقات الاجابة ليلة القدر ويوم عرفة وشهر رمضان وليلة الجمعة ونصف الليل وثلث الليل الاخير ووقت السحر وساعة الجمعة ... وما بين ان يجلس الامام ... الى ان تقضى الصلوة

ان لو وقع سؤال الاعرابي اثناء نزول آيات الصيام زمانا فأمرتم ببناء احكام الصوم فقال أُحِلَّ لَكُمْ اي احل الله لكم لَيْلَةَ الصِّيَامِ ظرف
ولم يقل ليالي وفي ليلة ليفيد العموم والاستغراق الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ روي ان المسلمين كانوا اذا امسوا حل لهم الاكل والشرب والجماع الى ان يصلوا العشاء
في بيان عدم النسخ اذ كان الحكم في بعض الشرائع ثابتا منه
او يرقدوا اي يناموا ثم ان عمر رضي الله عنه باشر بعد العشاء فندم واتى النبي صلى الله عليه وسلم واعتذر اليه فقام رجال من الاصحاب واعترفوا بما صنعوا
بعد العشاء فنزلت لنسخ الحكم السابق وليلة الصيام الليلة التي يصبح على صيغة المجهول منها صائما وهذه الحرمة كانت ثابتة في شرع من قبلنا وقوله
كما كتب على الذين من قبلكم اقتضى ثبوتها في شرعنا فنسخت بهذه الاية والرفث في الاصل قول الفحش والتكلم به ثم جعل اسما لما يتكلم به عند النساء
مما يتعلق بقضاء الشهوة منهن ثم جعل كناية عن الجماع ولهذا قال كناية عن الجماع لانه لا يكاد يخلو من رفث بل الرفث من مقدماته وهو الافصاح بما يجب
ان يكنى عنه ولا يصرح بما وضع له من الاسم لقبحه وعدي بالى مع ان الجماع يتعدى بنفسه لتضمنه معنى الافضاء وايثاره اي الرفث على الافضاء ههنا التقبيح
في قوله انكم كنتم تختانون انفسكم
ما ارتكبوه اذ لم يكن مباحا ولذلك اي للتقبيح سماه خيانة وقرئ الرفوث هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ استيناف يبين سبب
الاحلال وهو قلة الصبر عنهن وصعوبة اجتنابهن لكثرة المخالطة وشدة الملابسة لعل الله تعالى لم يحله من اول الامر ليظهر الخيانة منهم لانفسهم و
الفضل منه تعالى عليهم ليزيدوا الشكر ولما كان اطلاق اللباس ههنا مجازا اراد ان يبين وجهه فقال ولما كان الرجل والمرأة يعتنقان من المعانقة
ويشتمل كل منهما على صاحبه شبه اي كل منهما باللباس ففيه تشبيه بليغ لما سيجيء وتقديم النساء لغلبة الشهوة منهن قال الجعدي اورد كلامه لكونه شاهدا
اذا ما الضجيع اي من يضاجع المرأة في فراشها وهو الزوج ثنى عطفها اي امال شيئها الى نفسه تثنت اي انعطفت اليه ومالت فكانت عليه لباسا
فصارت كأنها لباس له او لان كل واحد منهما يستر حال صاحبه ويمنعه عن الفجور كلا الوجهين مبني على ان لفظ اللباس في الموضعين تشبيه والفرق بينهما
ان المستور في الاول جسم وجسم وفي الثاني حاله وعرضه والجامع في الاول شدة الملابسة وفي الثاني الستر والمنع اقول الاول يناسب
سبب الاحلال دون الثاني عَلِمَ اللَّهُ اي كان الله علم في الازل أَنَّكُمْ كُنْتُمْ في ذكر كنتم اشارة الى ان ذلك جبلتكم تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ بتعريضها
للعقاب اي بجعل انفسكم عرضة للعقاب وتنقيص حظها من الثواب والخون فيه من قبيل الاول والاختيان ابلغ من الخيانة لزيادة الحرف
والتحرك كالاكتساب من كسب اي كالمبالغة الاكتساب من كسب فَتَابَ عَلَيْكُمْ لما تبتم مما اقترفتموه اي اكتسبتموه وَعَفَا عَنْكُمْ ومحا عنكم اثره
فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ الفاء فاء جواب شرط محذوف اي اذا علمتم ان الله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث فباشروهن لما نسخ عنكم التحريم
اي تحريم المباشرة بعد الرقود وبعد اداء صلوة العشاء وفيه دليل على جواز نسخ السنة بالقرآن يريد ان تحريمهما كان بالسنة كما اشار
اليه بقوله روي ان المسلمين الخ فنسخت بالقرآن اقول فيه نسخ لما قدمنا من ان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرع من قبلنا الخ
وقال بعض المتأخرين ولا دلالة فيه على انتساخ السنة بالقرآن لاحتمال ان يكون المنسوخ حكما من كلام الله تعالى المنسوخ تلاوته اقول

هذا المنع نوع من المكابرة اذ مبنى هذا على الاحتمال المجرد الخالي عن القرينة والخارج عن الظاهر والمباشرة الزاق البشرة بالبشرة
كني به عن الجماع فان قيل ما الفائدة في هذا الامر بعد قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم قلنا فائدته دفع توهم
ابطال ما وقع منهم كما تقول لمن اكل كل ما احللته لك وليعطف عليه قوله تعالى وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ واطلبوا ما قدره لكم
واثبته في اللوح من الولد والمعنى ان المباشرة ينبغي ان يكون غرضه الولد فانه الحكمة من خلق الشهوة وشرع النكاح
لا قضاء الوطر فان قيل هذا الابتغاء لا يتصور في العجائز والصغار والولد غير متقدر في كل جماع قلنا الحكمة تراعى
في الجنس ولا يلزم ان يوجد في كل جماع وقيل النهي عن العزل عطف على ما يفهم من قوله لا قضاء الوطر يعني ان قوله وابتغوا
ما كتب الله لكم في قوة قوله اطلبوا بمباشرتهن ما وضع له النكاح من التناسل ولا تباشروهن لقضاء الشهوة وحدها
وقيل هي في قوة النهي عن العزل اقول العزل جائز في الامة بغير اذنها وفي المنكوحة باذنها ولو حمل الاية عليه يلزم
النهي مطلقا وقيل عن غير المأتى والتقدير وابتغوا المحل الذي كتب الله لكم فيستفاد منه النهي عن الاعتداء الى غير المأتى
من الاتيان بالدبر وفي حالة الحيض والنفاس ومباشرة غير الازواج والمملوكات وَكُلُوا وَاشْرَبُوا هذا امر اباحة
الاكل والشرب وكذا قوله باشروهن امر اباحة الجماع اما على قول من قال الامر الوارد بعد الحظر ليس الا للاباحة فالامر ظاهر
واما على قول من قال مطلق الامر للوجوب فانهم يقولون انا تركنا الظاهر وحكمنا بان هذا الامر للاباحة للاجماع على عدم وجوب
شيء من ذلك والظاهر ان قوله تعالى كلوا واشربوا عطف على قوله تعالى باشروهن وقوله تعالى حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ
مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ غاية لجميع الامور الثلثة فدلت الاية على ان حل المباشرة والاكل والشرب ينتهي عند طلوع
الفجر وذهب ابو هريرة والحسن بن صالح ان الجنب اذا اصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم وهذه الاية تدل على خلاف
قولهما لان المباشرة اذا كانت مباحة الى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال الا بعد الصبح شبه بيني للمفعول اقول قائم
مقام الفاعل ما يبدو اي يظهر من الفجر المعترض في الافق وصف الفجر بما ذكره لئلا يتوهم ان المشبه بالخيط الابيض هو ضوء
الصبح الكاذب الذي هو ضوء مستطيل يشبه الخيط والا لكان اول النهار من طلوع الصبح الكاذب وليس كذلك بالاجماع بل المشبه
بالخيط الابيض اول الصبح الصادق فانه يبدو دقيقا ثم ينتشر في الافق ويعترض وما يمتد معه اي مع اول ما يبدو من
غبش الليل الغبش بفتحتين بقية الليل وقيل ظلمة آخر الليل والغلس بفتحتين ظلمة آخر الليل وذلك ان الفجر المعترض في
الافق وهو الصبح الصادق اذا بدا في الافق يبدو كانه خيط ممدود في عرض الافق ولا شك انه يبقى معه بقية من ظلمة الليل

بحيث يكون طرفها الملاصق لما يبدو من الفجر كانه خيط اسود في جنب خيط ابيض بخيطين ابيض واسود متعلق بشبه اي شبه اولا ما يبدو

وما معه من ظلمة آخر الليل بالخيطين ابيض واسود وكلمة من في قوله تع من الخيط لابتداء الغاية وهي مع مجرورها معمول يتبين وقوله من الفجر

بيان للخيط الابيض اي هو الفجر واكتفى ببيان الخيط الابيض بقوله من الفجر عن بيان الخيط الاسود لدلالته عليه ولم يعكس لان المقصود

بيان غاية حل الاكل والشرب والمباشرة وبذلك اي بقوله من الفجر خرجا اي الخيطان عن الاستعارة اي عن ان يكونا استعارتين في بياض

النهار وسواد الليل الى التمثيل اي الى ان يكونا من باب التشبيه البليغ لان شرط الاستعارة ان لا يكون المشبه مذكورا لا تحقيقا

ولا تقديرا بل يقتصر على ذكر المشبه به وههنا كل واحد من طرفي التشبيه مذكور فان كل واحد من الخيطين مشبه به وقد ذكر احدهما

والمشبه في احد التشبيهين وهو الفجر مذكور دلالة فلما انتفى شرط الاستعارة انتفى المشروط اوليظهر بذلك ان في

قوله تع هن لباس لكم وانتم لباس لهن تشبيها لا استعارة مصرحة كما صرح به في بعض الحواشي ويجوز ان يكون من للتبعيض فان

ما يبدو بعض الفجر اي جزء من الفجر لا جزئية لان اول الفجر ليس من افراد الفجر وجزئياته لان الفجر اسم لجميع الساعات المبتدأة

من اول طلوع الضوء الى ان طلعت الشمس فيكون اول ما يبدو ومنه جزء منه لا جزئية قال بعض المتأخرين اختلف مشايخ اصحابنا في ان العبرة

لاول طلوعه او لاستطارته وانتشاره وقال شمس الائمة الحلواني الاول احوط والثاني اوسع ونحن نقول ان التشبيه بالخيط للتنبيه على ان

العبرة لاول طلوعه فلا مساغ للاختلاف المذكور اوليعلم ان من جوز استطارة الفجر لاحظ كون كلمة من في قوله تع من الفجر للتبعيض

فان البعض يعم القليل والكثير وجود كون التشبيه بالخيط لا يقتضي التنبيه على ان العبرة لاول طلوعه فللاختلاف مساغ ثم قال بعض

المتأخرين من الفجر بيان لهما اما كونه بيانا للاول فظاهر واما كونه بيانا للثاني فلانه باعتبار انتهائه اليه واتصاله به يعد منه ومثل

هذا التوسع في البيان ليس بعزيز ولهذا قدم الخيط الابيض على قرينه فانه على تقدير اختصاص البيان لمحقه التأخير عنه ومن هنا اتضح

انه لا وجه لان يكون من المذكورة للتبعيض اوليعلم ان قوله واما كونه بيانا للثاني فلانه باعتبار انتهائه اليه واتصاله

به يعد منه محل بحث لانه ان اراد به الدلالة عليه كما ذكره المص فهو ما ذكره المص بعينه وان اراد ان بيان ضد الشيء بيان له

فممنوع لانه يرجع ان يكون من الفجر بمنزلة ان يقال من الليل ولا يرضى به عاقل ومثل هذا التوسع في البيان عزيز عند من له تميز

وتقديم الخيط الابيض على قرينه لكونه غاية حل الاكل والشرب والمباشرة فذكره اهم في المقام وقوله من هنا اتضح انه

لا وجه لان يكون من المذكورة للتبعيض ممنوع اذ ما ذكرها هنا يوضح كون كلمة من للتبيين وهو ظاهر وذلك لا ينافي جواز كونه

للتبعيض على ان المذكور دليل الجواز واوضحناه آنفا ومنع المدلول ليس من داب النظار بل لا يعتبر عنده وان كان من داب

القائل فتامل وما روي انما نزلت اي الاية المذكورة ولم ينزل قوله تع من الفجر فعمد رجال الى خيط اسود وابيض

حملا على المعنى اللغوي ولا يزالون يأكلون ويشربون اي لا ينفكون عن الاكل والشرب حتى يتبينا اي الخيطان

لهم لكل جاد فنزلت اي كلمة من الفجر اشارة الى سؤال تقديره انه لا يجوز تأخير نزول قوله تع لانه يستلزم تأخير

البيان عن وقت الحاجة الى العمل وفيما روي تأخير بيان مبدأ الصوم مع بيان احتياجهم الى بيانه وتأخير بيان

المجمل عن وقت الخطاب وان كان جائزا الا انه لا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة بالاتفاق لكونه تكليفا بالاطاقة

والمص اجاب عنه اولا بالمنع فان قوله ان صح اشارة الى المنع بان يقال لا نسلم صحة ما روي وصحته عند ائمة الحديث

كالبخاري ومسلم لا يستلزم صحته في نفس الامر وفيه اشارة الى التسليم ايضا اي على تقدير تسليم صحة ما روي لا نسلم

تحقق الحاجة قبلا وان صوم الفرض فلعله كان قبل نزول رمضان فلعل القوم انما فعلوا ذلك في الصوم نافلة وتأخير البيان عن

الصوم تطوعا ليس تأخيرا عن وقت الحاجة وتأخير البيان الى وقت الحاجة جائز ثم اشار الى الجواب آخر بانا لو نسلم ان القوم فعلوا ذلك

في رمضان لكنه لا نسلم ان في الخيط الابيض والاسود اجمالا محوجا الى البيان حتى يقال قد تأخر بيان المجمل عن وقت الحاجة بل هما

مشهوران في الفجر والغبش وهذا معنى قوله واكتفى اولا باشتهارهما عند العرب في ذلك في الفجر وآخر ظلمة الليل ثم صرح

بالبيان لما التبس على بعضهم اي البله قال في الكشاف فان قلت فلم زيد من الفجر حتى كان تشبيها وهلا اقتصر به على الاستعارة

التي هي ابلغ من التشبيه وادخل في الفصاحة قلت لان من شرط المستعار ان تدل عليه الحال او الكلام ولو لم يذكر من الفجر لم يعلم

ان الخيطين مستعاران فزيد من الفجر فكان تشبيها بليغا وخرج عن ان يكون استعارة اوليرد الجواب المذكور ما ذكره

المص من اشتهارهما في ذلك والاحسن في الجواب ان يقال بزيادة من الفجر يندفع الالتباس راسا ويكون التشبيه

بليغا وهو ليس بقاصر عن درجة الاستعارة وفي تجويز المباشرة الى الصبح هذا مستفاد من عطف كلوا واشربوا على باشروهن الدلالة

على جواز تأخير الغسل اليه قال الامام دلت هذه الاية على جواز هذه الثلثة على الصائم بعد طلوع الصبح فبقي ما سواها على الحظر الاصلي

فلا يكون بشيء منه مفطرا او الفقهاء قالوا ان التمع الناقض هذه الثلثة بالمذكورات التي يميل اليها الطبع والحقنة فالتقي

تكرهها والسعوط نادر فهذا لم يذكرها اوليعلم هذه الثلثة من قبيل الاكل حقيقة او حكما لان الدواء كالغذاء

كما فصل في الكتب الفقهية وصحة صوم المصبح جنبا منع ذلك مكابرة لدلالة الاية واجماع الامة ثم اتموا الصيام

فان كلمة حتى وثمة تقتضي ذلك فتامل

قال بعض المتأخرين تمسك اصحابنا بهذا في جواز النية بالنهار في صوم رمضان ولا وجه له بل هو ظاهر ما ذكره الحنفي

حيث قال الله تعالى ثم اتموا الصيام ولم يقل ثم صوموا ولو كان فيه من محذور الدلالة على تراخي الشروع في الصوم عن طلوع الفجر لما عدا عن الاخصر الاظهر

اوجب قد ذكر التمسك بهذا في جواز النية بالنهار ان الله تعالى لما اباح المباشرة والاكل والشرب الى الفجر بقي ان ابتداء الصوم يكون بعد

الفجر فيكون معنى قوله ثم اتموا الصيام ابتدوا الشروع بعد الفجر والصوم هو الامساك بالنية فيكون الامر باتمام الصوم امرا بالنية بعد الفجر فان قيل فيلزم وجوب

وجود النية من النهار قلنا ترك ذلك بالاجماع وبان اعمال الدليلين اولى من اهمالهما او اهمال احدهما فلو قلنا بوجوب النية من النهار عملا بالآية

بطل العمل بقوله عليه السلام لا صيام لمن لم ينو الصوم من الليل ولو قلنا بوجوب النية من الليل عملا بالحديث بطل العمل بالآية فعملنا بالجواز عملا

بالدليلين بقدر الامكان **الى الليل** بيان آخر وقته وقال بعض المتأخرين بيان آخر وقت الوضع واخراج الليل عنه لا يستلزم اخراجه عن محلية الصوم مطلقا

فلا دلالة فيه على نفي صوم الوصال اقول يريد به الاعتراض على قول صاحب الكشاف قالوا فيه دليل على جواز النية بالنهار في صوم

رمضان وعلى جواز تأخير الغسل الى الفجر وعلى نفي صوم الوصال وقد اجيب بان الوجوب اذا انتفى انتفى الجواز كما هو الحق عند محققي الاصوليين ثم انه تعالى

لما بين ان الصائم يحرم عليه الاكل والشرب ومباشرة النساء من اقبال الليل بغروب الشمس الى ان يتبين الفجر الصادق من سواد الليل وانما يحرم ذلك

المذكور عليه نهارا وجاز ان يظن ان حال الاعتكاف كحال الصوم في ان المباشرة تحرم فيه نهارا لا ليلا بين ان المباشرة تحرم على المعتكف

نهارا وليلا حيث قال **ولا تباشروهن** اي النساء **وانتم عاكفون في المساجد** جملة حالية من فاعل تباشروهن اي معتكفون فيها

وبين المص الاعتكاف بقوله والاعتكاف هو اللبث في المسجد بقصد القربة وهو من الشرائع القديمة لقوله تعالى ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين

والمراد بالمباشرة الوطء بدليل ما ذكره قتادة في سبب النزول ويجوز ان يكون ما روي عن قتادة اشارة الى جواب سؤال تقديره ان المعتكف

لا يكون الا في المسجد فكيف يتأتى له الوطء وعن قتادة رضي الله عنه انه قال كان الرجل يعتكف فيخرج الى امرأته فيباشرها ثم يغتسل ثم يرجع فنهوا

عن ذلك قال بعض المتأخرين النهي عنه لا لعينه بل لانه سبب للجنابة المانعة لصحة الاعتكاف فانه في الشرع لبث المسلم العاقل الطاهر في المسجد

بنية القربة فينتظم النهي ما في معناه من الملامسة بالشهوة مسقط الانزال اقول الضابطة في امثاله ان النهي عن الشيء نهي عن دواعيه فيستظهر

لا افضائه اليه لا لكونه في معناه فاللمس والقبلة بشهوة من الدواعي ولو لمس بغير شهوة جاز واما اذا لمسها بشهوة او قبلها او باشرها فيما دون الفرج فهو

حرام على المعتكف اتفاقا وهل يبطل اعتكافه للشافعي فيه قولان الاصح انه يبطل وقال ابو حنيفة لا يفسد الاعتكاف اذا لم ينزل ثم انهم اتفقوا على

ان شرط الاعتكاف الجلوس في المسجد لا يتوقع في المساجد ولذا قال المص فيه دليل على ان الاعتكاف يكون في المسجد فالجلوس في حجرة ليس

باعتكاف شرعا واورد بان معنى الآية النهي عن المباشرة حال الاعتكاف في المساجد وهو لا يستلزم ان لا يكون الاعتكاف الا في المسجد واجيب بان

قوله في المساجد اما ان يكون لبيان ان الاعتكاف لا يكون الا في المسجد او لبيان ان حرمة المباشرة مشروطة بكون الاعتكاف في المسجد والثاني ليس

١٤٩

بحرام في اعتكاف لا يكون في المسجد والثاني باطل بالاجماع على حرمة المباشرة للمعتكف فتعين الاول ولا يختص بمسجد دون مسجد

لاطلاق المساجد وقال سعيد بن المسيب لا يجوز الا في مسجد المدينة والمسجد الحرام وضم اليهما المسجد الاقصى قال بعض المتأخرين

وانما ذاد في المساجد للاشارة الى ان الاعتكاف انما يكون في المسجد وصيغة الجمع لدفع وهم العهد فيفهم منه عدم اختصاصه

بمسجد دون مسجد اقول صيغة الجمع لا تدفع وهم العهد اذ يجوز ان يكون المعهود تلك المساجد الثلث لكونها مشهورة

بينهم كما قال عليه الصلوة والسلام لا تشد الرحال الا الى ثلثة مساجد وان الوطء يحرم فيه اي في المسجد وهو ظاهر

من ظاهر النهي وبعيد اي الاعتكاف فيما فيه تفكك الضميرين لانه يورث انتشار الفهم وذلك فيما لم يكن المراد

ظاهرا وههنا ظاهر لا يشتبه على احد لان النهي في العبادات يوجب الفساد في عبادته مساجد اذ المراد ان النهي في العبادات

يدل على ان المنهي يوجب فساد العبادة **تلك حدود الله** اي الاحكام التي ذكرت من اول آية الصيام الى ههنا

فيه اشارة الى ان الاشارة ليست الى ما نهي عنه في الاعتكاف بقوله تعالى ولا تباشروهن لانه حد واحد والحدود

اللفظ المنع والحاجز وجعل ما شرعه الله تعالى لعباده من الاحكام حدود الله لكونها امورا حاجزة بين الحق والباطل

فلا تقربوها لما ورد ان يقال بعض تلك الاحكام اباحة كقوله كلوا واشربوا وبعضها ايجاب كقوله اتموا الصيام الى الليل

فكيف يصح الاشارة الى الاحكام التي ذكرت وكيف يصح قوله تعالى فلا تقربوها فهو المحو ولا بقوله نهي اي الله تعالى

ان يقرب الحد الحاجز بين الحق والباطل انما نهي عن قربه لئلا يداني الباطل فضلا ان يتخطى ويتجاوز كما قال عليه الصلوة والسلام

ان لكل ملك حمى وان حمى الله محارمه ومن رتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه ولما ورد ان يقال ان الله تعالى قال في موضع فلا تعتدوها فما التوفيق بينهما

اجاب بقوله وهو ابلغ من قوله فلا تعتدوها ثم اجاب ثانيا عن السؤال الاول بقوله ويجوز ان يريد بحدود الله محارمه ومناهيه فان قيل

كيف يصح ان يراد بالحدود في هذه الآية المناهي خاصة ولم يبق فيها الا نهي واحد وهو قوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون فكيف يصح

ان يقال له حدود الله بلفظ الجمع قلنا المراد بالمناهي اعم مما نهي عنه صريحا او ضمنا وآية الصيام قد تضمنت عدة اوامر والامر

بالشيء نهي عن ضده فبهذا الاعتبار قد سبق مناه متعددة بعضها صريح وبعضها ضمني اطلق على الكل لفظ الحدود والمحارم ونهي

عن قربانها ثم الله تعالى لما بين احكام الصوم على وجه الاستقصاء في هذه الالفاظ القليلة بيانا شافيا وافيا قال

بعده **كذلك** مثل ذلك التبيين اشارة الى ان الكاف في محل النصب على انه صفة مصدر محذوف اي بيانا مثل هذا

البيان **يبين الله آياته للناس** والآيات دلائل الدين ونصوص الاحكام والمقصود من تعظيم البيان تعظيم

هدايته ورحمته على عباده في هذا البيان **لعلهم يتقون** مخالفة الاوامر والنواهي **ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل** متعلق بالفعل
المذكور او بمقدر اي لا تأكلوا بالسبب الباطل او ملتبسين بالباطل والاكل بالباطل يكون على وجهين احدهما ان يأكله على وجه الظلم نحو الغصب
والسرقة واليمين الكاذب وشهود الزور والعقود الفاسدة وغير ذلك والثاني ان يأكله على جهة الهزء واللعب كالذي يأخذ بالقمار والملاهي
وغير ذلك وخص الاكل لكونه معظم الامور المقصودة من المال والمقصود جميع التصرفات المتفرعة على الحساب الباطلة اي لا يأكل بعضكم مال البعض
اشارة الى ان المراد نهي كل عن اكل مال الآخر لا انه من باب ركبوا دوابهم على الوجه الذي لم يصححه اشارة الى ان الباء متعلقة بلا تأكلوا قال
بعض المتأخرين في تفسير قوله بالباطل اي بالجهة التي ليست مشروعة كما في العقود الفاسدة والاكساب الخبيثة واموال الغنيمة قبل القسمة هذا
هو الظاهر من قوله اموالكم قبلا اي لا يأكل بعضكم مال البعض ولا يخفى ما فيه من الصرف عن الظاهر بلا داع اليه اوضح ... اكل مال
الغير اشد ضررا والنهي عنه اهم وسوق الآية يدل على ارادته كما ستسمع وبين نصب على الظرفية فيتعلق بقوله لا تأكلوا ومعنى كون
الاكل بينهم وقوع التداول والتناقل لاجل الاكل بينهم او الحال من الاموال فيتعلق بمحذوف اي لا تأكلوها كائنة بينكم **وتدلوا بها
الى الحكام** عطف على النهي فيكون مجزوما بلا الناهية المذكورة بواسطة العاطف اي ولا تدلوا باموالكم الى الحكام او نصب باضمار ان في جواب
النهي نحو لا تأكل السمك وتشرب اللبن اي لا يكن منكم اكل الاموال بالباطل والادلاء الى الحكام لغرض فاسد وهو اكل اموال الناس بما يوجب الاثم
قال بعض المتأخرين لا منصوب باضمار ان اذ لا يكون المعنى لا تجمعوا بين الاكل بالباطل والادلاء الى الحكام والنهي عن الجمع بينهما لا يستلزم النهي عن كل
منهما وكل منهما حرام فحقه ان ينهى عنه منفردا عن الآخر فيفهم منه النهي عن الجمع بينهما بطريق الدلالة على آكد وجه وابلغه اوضح ... جوابه
ظاهر اذ الحكمة قد تقتضي النهي عن الجمع فينهى عنه والنهي عن الجمع لا ينافي كون كل واحد منهما منهيا عنه ونظيره قوله لا تأكلوا الربوا اضعافا
مضاعفة والادلاء الالقاء قال بعض المتأخرين والادلاء ارسال الدلو في البئر واستعير للتوصل الى الشيء اوضح ... ما ذكر للمعنى
هو المعنى المراد هنا لا المعنى اللغوي اذ معنى الادلاء في اللغة ارسال الدلو في البئر ليصل الى مطلوبه من الماء كما في قوله تعالى فادلى دلوه ثم جعل
كل القاء قولا او فعلا ادلاء ومنه يقال للمحتج ادلى بحجته كانه يرسلها ليصل الى مطلوبه ادلاء المستقي الدلو ليصل الى الماء والمنهي عنه
ههنا ان يكون المقصود من الماء حكومة الاموال الى الحكام اكل اموال الناس اي لا تلقوا حكومتها الى الحكام اشارة الى ان ضمير بها للاموال
بتقدير المضاف وان الباء فيه مثلها في قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة اي زائدة في المفعول **لتأكلوا** بالتحاكم **فريقا** طائفة ومقدارا
من اموال الناس بالاثم بما يوجب الاثم اشارة الى ان الباء في قوله بالاثم سببية متعلقة بقوله لتأكلوا كشهادة الزور واليمين الكاذبة او للتلبس
بالاثم اشارة الى جواز كونها للملابسة متعلقة بمحذوف وان الجار والمجرور في موضع الحال من فاعل لتأكلوا اي لتأكلوا متلبسين بالاثم **وانتم تعلمون**

انكم مبطلون فان ارتكاب المعصية مع العلم بها اقبح قال بعض المتأخرين وانما قيد به لان حصول الاثم مشروط بالعلم المذكور وقيل
ارتكاب المعصية مع العلم بقبحها اعظم وصاحبها بالتوبيخ احق والمقول اولى كما لا يخفى اوضح ... ما ذكره يخالف الظاهر قوله تعالى
ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا روي ان عبدان الحضرمي ادعى على امرئ القيس الكندي قطعة من ارض ولم تكن له بينة فحكم رسول
الله صلى الله عليه وسلم بان يحلف امرؤ القيس فهم به قصد بالحلف فقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الذين يشترون بعهد الله
وايمانهم ثمنا قليلا فارتدع اي امتنع عن اليمين وسلم الارض الى عبدان فنزلت فسوق الآية يدل على نهي اكل مال الغير فانه وهي
اي الآية دليل على ان حكم القاضي لا ينفذ باطنا عند التحاكم اليه بما يوجب اثما لان الآية ناهية عن اكل المال الحاصل بذلك
الباطل ولو نفذ حكما باطنا لما ورد النهي عنه ويؤيده قوله عليه الصلوة والسلام للخصمين انما انا بشر وانتم تختصمون الي ولعل
بعضكم يكون الحن بحجته اي اقدر عليها وافطن لها من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له بشيء من حق اخيه
فانما اقضي له قطعة من النار هذا قول مالك والشافعي واحمد وجماهير العلماء وعند ابي حنيفة ينفذ ظاهرا وباطنا
فيحل عنده الاكل بما حصل بالتحاكم على ذلك الوجه فانه قال ان قضاء القاضي بشهادة الزور ينفذ ظاهرا وباطنا في العقود
والفسوخ حتى لو قضى بنكاح امرأة بشاهدي زور حل وطؤها عنده **يسألونك عن الاهلة** انتظامها بما قبلها ان الاولى
في منع اموال الناس عن اربابها والثانية في تأخير اداء حقوق الناس عن آجالها فان الاهلة من مواقيت الآجال
للديون من الاموال والاهلة جمع هلال وهو الى ثلث ليال ثم قمر سأله معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم وفي
التيسير نزلت في عدي بن حاتم ومعاذ بن جبل فقالا ما بال الهلال سمي بهلال الناس يعرفون اصواتهم عند رؤيتهما
بذكر الهلال يبدو دقيقا كالخيط ثم يزيد حتى يستوي ويصير مدورا ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدا ولما كان
السؤال عن هلال ولكل شهر عبر بصيغة الجمع **قل هي مواقيت للناس والحج** انهم سألوا اوضح ...
الظاهر من قوله سأله معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم ان السائل شخصان فينافيه قوله انهم سألوا عن الحكمة في
اختلاف حال القمر وتبدل امره فامره الله تعالى بان يجيب بان الحكمة الظاهرة في ذلك ان تكون معالم للناس قيل
هذا الجواب من باب اسلوب الحكيم وهو تلقي السائل بغير ما يتطلب بوقوفه به امور هم اي لما يتعلق بهم (اي سئل عن السبب واجيب بالحكمة)
من امور معاملاتهم كآجال ديونهم وعقود سلمهم واثمان بياعاتهم ومدد اجاراتهم وعدد نسائهم للعدة
بالاشهر ومعالم للعبادات الموقتة يعرف بها اوقاتها كالصوم والفطر والاضحى والزكوة وخصوصا الحج

اشارة الى فايدة تخصيص الحج بالذكر فان الوقت مراعى فيه اداء وقضاء بخلاف ساير العبادات فان الوقت المعين لا يعتبر في قضايها وهو بيان
لما في الحج من الخصوصية والمواقيت جمع ميقات كالمواعيد جمع ميعاد والموازين جمع ميزان من الوقت ومعناه والوقت بمعنى اي الوقت وبين
المدة والزمان مع تقارب معانيهما ان المدة المطلقة امتداد حركة الفلك من مبداءها الى منتهاها وغايتها والزمان مدة مقسومة الى امور
كالاسبوع والشهر
ممتدة يطلق على كل جزء من اجزاء المدة المطلقة والوقت الزمان المفروض لامر اي الوقت عبارة عن الزمان الذي يقع فيه عمل من الاعمال الزمانية
وليس البر بان تاتوا البيوت في بعض النسخ قرا ابو عمرو وورش وحفص بضم الباء والباقون بالكسر من ظهورها ولكن البر
من اتقى كانت الانصار اذا احرموا بالحج او عمرة لم يدخلوا دارا ولا حوانا ان يقولوا بيتا ولا فسطاطا بيت من شعر من بابه تحتيا للسفر حتى
يحلوا من احرامهم ويقولون لا ندخل بيوتنا من ابوابها حتى ندخل بيت الله وانما يدخلون ويخرجون من نقب او فرجة وراءه وان كانت بيوتهم مبنية
من الحجر والمدر نقبوا نقبا في ظهور بيوتهم منه يدخلون ويخرجون او يتخذون سلما يصعدون به سقف بيوتهم ومنه ينحدرون
اليه وان كانت بيوتهم من قبيل الفسطاط والخباء رفعوا ذيلها مما يقابل الباب ودخلوا وخرجوا من تلك الفرجة ويعدون
ذلك برا اذ في الاحرام تغيير العادة في اللباس والطيب فظنوا انه لا بد في الاحرام من تغيير جميع العادات فبين الله
تعالى لهم انه ليس ببر شرعا وانما البر بر من اتقى المحارم والشهوات ولما ورد ان يقال ليس بين بيان الحكمة في اختلاف حال
القمر وبين هذه القصة مناسبة فما وجه اتصاله به ذكر لبيان المناسبة وجوها اربعة فقال وجه اتصاله بما قبله
اي من وجوه الاول ما ذكره بقوله انهم سالوا عن الامرين احدهما السؤال عن حكمة اختلاف حال القمر والاخر
السؤال عن اتيانهم من وراء البيت دون بابه هل هو بر ام لا غاية ما في الباب انه لم يحك سؤال القوم عن الثاني
اكتفاء بجوابه والثاني ما ذكره بقوله او انه لما ذكر انها اي الاهلة مواقيت الحج وهذا ايضا من افعالهم في الحج ذكره كالاستطراد
لاشتراكهما في كونهما من الامور المتعلقة بالحج والاستطراد ان يذكر عند سوق الكلام لغرض ما يكون له نوع تعلق به
ولا يكون السوق لاجله واصله ان الصايد قصد صيدا بعينه فعرض له صيد آخر فطرده لا عن قصد ومضى
في امره والثالث ما ذكره بقوله او انهم لما سالوا عما لا يعنونه ولا يتعلق بعلم النبوة وتركوا السؤال عما يعنونه
ويختص بعلم النبوة عقب جواب لما بذكره بذكر قوله وليس البر الاية عقيب ذكر جواب ما سالوه تنبيها على ان
اللايق بهم ان يسالوا امثال ذلك اي ما يعنونه ويهتموا بالعلم بها اي العلم الذي يحصل بالنبوة فانهم لما سالوا
عن الحكمة في اختلاف حال الاهلة قيل لهم اتركوا السؤال عن هذا الامر الذي لا يعنيكم وارجعوا الى البحث
لاهمكم

عما هو اهم لكم فانكم تظنون ان اتيان البيوت من ظهورها بر وليس كذلك فالمقصود من قوله تعالى وليس البر الخ على الوجه الثالث
توبيخهم على ترك السؤال انه هل هو بر ام لا والرابع ما ذكره بقوله او ان المراد بها التنبيه على تعكيسهم السؤال بحال من ترك باب
البيت ودخل من وراءه اي المراد تعييبهم على ان عكسوا سؤالهم حيث تركوا السؤال عما لا سبيل الى معرفته الا اخذه من النبي
عليه السلام وسالوا عما جعل لنا سبيلا الى معرفته بدون اخذه منه عليه السلام وتمثيل حالهم بحال من يترك باب البيت ويدخل من
الى ظهره فنهوا عن امثاله والمعنى وليس البر ان تعكسوا في مسائلكم ولكن البر بر من اتقى ذلك اي عكس السؤال ولم يجتر
اي لم يقدم على مثله فالمقصود من قوله تعالى وليس البر الخ على الوجه الرابع تمثيل حالهم في تعكيس السؤال بحال من يدخل البيت
من ظهره واعلم ان المص ترك الجواب الاول الذي ذكره صاحب الكشاف وحاصله انهم سالوا عن الحكمة في حال الاهلة فقيل
انظروا في خصلة واحدة تحسبونها برا ولا بر فيه فدعوا اي اتركوا السؤال عن الحكمة في الاهلة فانه معلوم ان كل ما
يفعله الله تعالى لا يكون الا لحكمة بالغة واتوا البيوت من ابوابها اذ ليس في العدول برا وباشروا الامور من وجوهها
ولا تعكسوا قال الامام الحنيفي ولو قال فاتوا من ابوابها استقام وكان الفاء للتعقيب ووجه الواو انه اضمر فاتركوا
ذلك واتوا البيوت من ابوابها واتقوا الله في تغيير احكامه والاعتراض على افعاله الاول ناظر الى ان افعالهم في الاحرام
على خلاف ما امر الله به والثاني ناظر الى سؤالهم عن حال الاهلة لعلكم تفلحون لكي تظفروا بالهدى والبر ترك
بعض المتاخرين لفظ الهدى واكتفى بالبر والظاهر ان قول المص بالهدى ناظر الى قوله تعالى يسالونك عن الاهلة الخ وقوله والبر
ناظر الى قوله تعالى وليس البر الخ وقاتلوا في سبيل الله جاهدوا لاعلاء كلمة الله واعزاز دينه فيه اشارة الى ان الكلام
بسبيل الله دينه والى ان في الكلام تقدير مضاف اي في نصرة دينه واعزازه الذين يقاتلونكم كما ورد ان يقال
قوله تعالى الذين يقاتلونكم مفعول قوله تعالى قاتلوا وهو امر من المقاتلة التي تقتضي المشاركة في اصل القتل فتقييده بقوله
الذين يقاتلونكم لتحصيل الحاصل فما وجهه اجاب عنه بوجوه ثلثة ذكر الاول بقوله قيل كان ذلك قبل ان امروا
بقتال المشركين كافة المقاتلين منهم والمحاجزين يعني ان المراد بالمقاتلين المناجزون للقتال وهم المبادرون
الذين يقابلوا المسلمين لقصد القتال على ما ورد ان هذه الاية نزلت في القتال بالمدينة فلما نزلت كان رسول الله
عليه السلام يقاتل من قاتله ويكف عمن كف عنه اي يقاتل من واجهه للقتال وناجزه ويكف عن قتال من لم
يناجزه وان كان بينه وبينهم محاجزة ومانعة فعلى هذا الوجه تكون الاية منسوخة بقوله تعالى قاتلوا المشركين

على المعنى الحقيقي وهو ظاهر او على المجاز اي باشروا الامور الخ منه

كافة وذكر الثاني بقوله وقيل معناه الذين يناصبونكم القتال ويتوقع منهم ذلك اي القتال دون غيرهم من المشايخ والصبيان
والرهابنة والنساء ممن لا قدرة ولا انتصاب لهم للقتال وذكر الثالث بقوله او الكفرة كلهم فانهم بصدد قتال المسلمين و
على قصده فالمعنى وقاتلوا الذين يضادونكم في الدين فسمي المشارف للشيء بما منه ذلك الشيء والوفق بين الاجوبة الثلاثة ان القول الاول احق
من الثاني والثاني احق من الثالث ويؤيد الاول التاييد في مجرد تعيين المقاتلة بالمبارزة للقتال والا فالاول عام
بجميع المبارزين وهذا خاص للمبارزين في الحرم وفي الشهر الحرام ما روي او ... الاظهر ان يجعل هذا وجها
رابعا احق من الكل ان المشركين صدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البيت الحرام عام الحديبية وذلك ان النبي
عليه السلام خرج من المدينة وحمد اصحابه للعمرة وكانوا اربعا وارجاء فنزلوا الحديبية وهو موضع كثير الشجر
فصدهم المشركون عن البيت فاقام شهرا وكان ذلك لسنة ست من الهجرة وصالحوه على ان يرجع من قابل فيحج
البيت اي السنة الآتية فيخلوا له مكة ثلثة ايام حتى يطوف وينحر الهدي ويفعل ما شاء فرجع لعمرة القضاء
اي لقضاء العمرة التي تحلل عنها للاحصار وخاف المسلمون اي الاصحاب ان لا يفوا لهم بالوعد ويقاتلوهم في الحرم
في الشهر الحرام وكرهوا ذلك اي وهم كرهوا القتال في الحرم والشهر الحرام فنزلت فالمعنى وقاتلوا ايها المؤمنون الذين يقاتلونكم
يعني قريشا ولا تعتدوا بابتداء القتال او بقتال المعاهد ناظرا الى الوجه الاول او المفاجاة به من غير دعوة او غيرهم
ومن طلب الجزية اذ الواجب اولا ان يدعو المسلمون الكفار الى الاسلام وان ابوا طلبوا الجزية وان ابوا فحينئذ يقاتلونهم
هذا اذا كان الكفار غير المشركين اما اذا كانوا مشركين فلا يقبل منهم الجزية فشان المسلمين معهم اما السيف واما الاسلام او المثلة كقطع الانف
اي تغيير خلق الله او قتل من نهيتم عن قتله ناظرا الى الثاني او ... الاولى بتعميم النهي ان الله لا يحب
المعتدين لا يريد بهم الخير اشارة الى ان الحب المنسوب الى الله محمول على الغاية اي ارادة الخير فالمنفي عدم ارادته واقتلوهم حيث
ثقفتموهم حيث وجدتموهم في حل او حرم والاشهر الحرم وغيرها واصل الثقف الحذق اي الحذاقة في ادراك الشيء علما كان
او عملا ثم اي الثقف يتضمن معنى الغلبة لما ان الحذاقة التي هي معناه يعني الغلبة في الادراك ولذلك اي لتضمنه معنى الغلبة
استعمل فيها اي الغلبة قال الشاعر فاما تثقفوني اي تغلبوني فاقتلوني اي من يدركني منكم ويقدر على
قتلي فليقتل فمن اثقف فليس الى خلود اي من اغلب ليس له خلود بل اقتله فان الثقف في هذا البيت مستعمل بمعنى الغلبة
واخرجوهم من حيث اخرجوكم اي من مكة امر الله المؤمنين ان يخرجوا اولئك الكفار من مكة اذ داموا على شركهم

وقد فعل ذلك بمن لم يسلم يوم الفتح اي اجلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مشرك من الحرم والفتنة اشد من القتل اي المحنة التي
يفتتن بها الانسان اي يمتحن فان الفتنة في الاصل عرض الذهب على النار لاستخلاصه من الغش ثم صار اسما لكل ما كان سببا
للامتحان تشبيها بهذا الاصل كالاخراج من الوطن وهو المراد هنا اصعب من القتل لدوام تعبها وتالم النفس بها فيه اشارة
الى ان هذه الجملة متعلقة بقوله واخرجوهم من حيث اخرجوكم تذييل له فانه قد تقدم على هذه الجملة جملتان قوله واقتلوهم
حيث ثقفتموهم وقوله واخرجوهم من حيث اخرجوكم فان تعلقت هذه بالثانية كان المقصود تاكيد مضمون الثانية
والحث على الاخراج والمعنى ان اخراجكم اياهم ليس اهون عليهم من القتل بل هو اشد من قتلكم اياهم قيل لبعض الحكماء
ما اشد من الموت قال الذي يتمنى فيه الموت جعل الاخراج من الوطن من الفتن والمحن التي يتمنى عندها الموت ومنه
قول القائل ◦ لقتل بحد السيف اهون موقعا ◦ على النفس من قتل بحد الفراق ◦ وقيل معناه شركهم في الحرم وصدهم
اياكم عنه اشد من قتلكم اياهم فيه مبني على ان يكون هذه الجملة متعلقة بقوله واقتلوهم فيكون المقصود حث
المؤمنين على قتلهم اياهم في الحرم اي لا تبالوا بقتلهم اينما وجدتموهم فان فتنتهم اي شركهم في الحرم وصدهم اياكم
عن الحرم اشد من قتلكم اياهم فيه فيكون تذييلا للجملة الاولى وحاصل الوجهين ان يقال ولا تبالوا بقتالهم ولما
امر الله تعالى المؤمنين بان يقاتلوا من يقاتلهم المحوج ثم قال لهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم من حل او حرم قال بعده ولا تقاتلوهم
عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه اي لا تفاتحوهم بالقتال وهتك حرمة المسجد الحرام فهذا تخصيص لقوله واقتلوهم حيث ثقفتموهم
قال في التيسير والمسجد الحرام يقع على كل الحرم قال بعض المتاخرين اي هنا زيادة فيه دون عند للدلالة على انه لو رخصة للقتال ابتداء لهم
عند المسجد الحرام بل لا بد من اول الامر دون الالتجاء اليه بالدخول فيه فان انتهوا عن القتال والا فلهم ان يقاتلوهم بعد ذلك وهذا لرعاية حرمته
بما امكن وفيما تقدم اي بعند دون فيه لان النهي عن القتال عند المسجد الحرام يستلزم من النهي عن القتال فيه بدون العكس فكان من العبارتين اصاب نحوها
اولى ... يحتمل ان يرجع ضمير فيه الى عند على انه اعترف في تفسيره بان المراد بالمسجد الحرام الحرم كله والنكتة فيه زيادة التحذير عن مباشرة القتال
تامل فان قاتلوكم فاقتلوهم فلا تبالوا بقتالهم ثم فانهم الذين هتكوا حرمته اي حرمة المسجد الحرام وقرا حمزة والكسائي ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم
فان قتلوكم بغير الف وقرا الجمهور الافعال الثلثة بالالف من القتال فهي قراءة ظاهرة لانها ناهية عن مقدمات القتل فدلالتها على النهي عن نفس القتل
بالاولوية وقرا حمزة والكسائي من غير الف من القتل واجمعوا على ان قوله فاقتلوهم بغير الف ولما ورد على قراءتهما ان المقتول كيف يصح ان يؤمر
بقتل قاتله اشار الى جوابه بقوله والمعنى حتى يقتلوا بعضكم يعني ان ضمير المفعول في قوله حتى يقتلوكم مجاز عن بعض المخاطبين اي لا تقتلوا بعضهم

حتى يقتلوا بعضكم فان قتلوا بعضكم فاقتلوهم بناء على عادة العرب فانهم يسندون الفعل الصادر من واحد الى الجماعة كقولك قتلتنا بنو اسد والحال ان المقتول واحد كما جاز اسناده الى الكل والكل عزوا منهم كقولك بنو فلان قتلوا زيدا ويروى عن الاعمش انه قال لحمزة ارأيت قراءتك اذا صار الرجل مقتولا فبعد ذلك كيف يصير قاتلا لغيره قال حمزة ان العرب اذا قتل منهم رجل قالوا قتلنا واذا ضرب منهم رجل قالوا ضربنا **كذلك جزاء الكافرين** مثل ذلك جزاؤهم يفعل بهم ما فعلوا فيه احتمالان احدهما ان يكون الاشارة الى ان الكاف في محل الرفع بالابتداء وجزاء الكافرين خبره اي مثل ذلك الجزاء جزاؤهم وان يكون كذلك خبرا مقدما وجزاء الكافرين مبتدا مؤخرا والمعنى جزاء الكافرين مثل ذلك الجزاء وهو القتل **فان انتهوا** عن القتال والكفر قدم ذكر الانتهاء عن القتال لانه مقتضى المقام وذكر الانتهاء عن الكفر لان مجرد الانتهاء

بعض المتاخرين

عن القتال لا يقتضي المغفرة لهم فضلا عن استحقاق الرحمة ومن عكس الترتيب فقد اخل بمقتضى المقام **فان الله غفور رحيم** يغفر لهم ما قد سلف او نحوه يحتمل ان يكون المعنى فان انتهوا عن القتال ابتداء فكفوا انتم فان الله غفور رحيم لكم بترككم قتالهم وان كانوا كفارا مع لا حاجة الى التقييد بقوله والكفر **وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة** شرك قيل كانت فتنتهم انهم كانوا يرهبون اصحاب النبي عليه السلام بمكة حتى ذهبوا الى الحبشة ثم واظبوا على ذلك الترهيب والاذى حتى ذهبوا الى المدينة وكان غرضهم من اثارة تلك الفتنة ان يتركوا دينهم ويرجعوا كفارا فانزل الله تعالى هذه الاية والمعنى قاتلوهم حتى تظهروا عليهم فلا يفتنوكم عن دينكم ولا تقعوا في الشرك والمعنى فسر الفتنة بالشرك بقرينة قوله تعالى **ويكون الدين لله** فان الدين هنا بمعنى التوحيد والطاعة فيبقى لا تكون فتنة ويكون الدين تقابل الايجاب والسلب وتقابل التضاد والمتقابلان هما اللاكون والكون والشرك والتوحيد فحتى اما بمعنى كي واما بمعنى الى وعلى التقديرين ان مضمرة ويكون تامة اي يكون التوحيد والطاعة لله وحده ولذا قال خالصا له ليس للشيطان فيه نصيب ومن بعض المتاخرين قوله تعالى فتنة يتعلق له عدوان وقال في تفسيرها بالشرك يأباه العطف بالواو في قوله ويكون الدين او نحوه بعد ما تحققت معنى كلام الله وكلام المصنف لا يبقى لك شك في تحقيق المقام وما ذكره القائل مما لا يذهب اليه الاوهام كما لا يخفى على ذي الاقدام **فان انتهوا** عن الشرك قال بعض المتاخرين اي عن العدوان او نحوه هذا التفسير مبني على تفسيره السابق فقد عرفت حال المبني **فلا عدوان الا على الظالمين** ولما كان الظاهر ان يقال فلا تعتدوا على المنتهين او يقال فلا عدوان عليهم فسره اولا بقوله اي فلا تعتدوا على المنتهين وذكر لتوجيه ما عليه النظم وجهين وذكر علة ما فسره به بقوله اذ لا يحسن ان يظلم الا من ظلم ثم تعرض لبيان الوجه الاول بقوله فوضع العلة موضعها وقوله اذ لا يحسن ان يظلم الا من ظلم فانه لا يعني قوله تعالى فلا عدوان الا على الظالمين موضع الحكم وهو قوله اي فلا تعتدوا على المنتهين حاصل هذا الوجه

لان الشرط يكون سببا ... لا يكون سببا لوقوع العدوان من الظالمين

ان جزاء الشرط محذوف واقيم علته مقامه كانه قيل فان انتهوا فلا تعتدوا عليهم لان العدوان مختص بالظالمين والمنتهون عن الظلم ليسوا بظالمين فلا عدوان عليهم ولما ورد على هذا الوجه ان الواقع على الظالم عدل وجزاء ظلمه فكيف يسمى عدوانا دفعه بقوله وسمي جزاء الظلم باسمه للمشاكلة وله نظائر كقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه وكقوله جزاء سيئة سيئة مثلها وكقوله ومكروا ومكر الله ثم تعرض لبيان الوجه الثاني بقوله او انكم ان تعرضتم للمنتهين صرتم ظالمين والوجه الثاني انما يغاير الاول بمغايرة العلة الموضوعة موضع الحكم فان قوله او انكم الخ عطف على قوله اذ لا يحسن الخ فيكون تعليلا آخر للحكم السابق اي لا تعتدوا على المنتهين لانكم ان تعرضتم لهم صرتم ظالمين وينعكس الامر عليكم اي يسلط عليكم لظلمكم على من انتهى من الشرك من بعدوه عليكم واعلم ان صاحب الكشاف ذكر وجها ثالثا الاول ما ذكره بقوله فلا تعدوا على المنتهين لان مقاتلة المنتهين عدوان وظلم فوضع قوله الا على الظالمين موضع على المنتهين وترك المصنف فيه جعل الجملة الخبرية انشائية ما بالكناية الكناية الاولى جعل قوله تعالى الا على الظالمين في معنى على المنتهين لانه علله بقوله لان مقاتلة المنتهين الخ والكناية الثانية جعل فلا عدوان في معنى فلا تعدوا وجعل لا تعدوا في معنى لا تقاتلوا والفاء الاولى للتعقيب اي الفاء التي في قوله فان انتهوا في الموضعين والثانية للجزاء اي في قوله فان الله غفور رحيم وفي قوله فلا عدوان **الشهر الحرام** مبتدأ موصوف **بالشهر الحرام** خبره كذلك والباء للمقابلة ولا بد من تقدير مضاف اي انتهاك حرمة الشهر الحرام وهو ذو القعدة من هذا العام بمقابلة هتك المشركين حرمة ذي القعدة في العام الماضي فان مراعاة الحرمة انما يجب في حق من يراعيها واما من هتكها فانه يعامل معه بمثل ما فعل قاتلهم اي المؤمنين المشركون عام الحديبية في ذي القعدة قيل لم يقع في عام الحديبية قتال وانما وقع الصد بمجرد عدم رضاهم بدخول مكة واجيب بان صاحب الكشاف قال في سورة الفتح لم يكن فيه قتال شديد بل ترام بين القوم بسهام وحجارة وبه تجمع بين الروايتين مع ان المشركين حين صدوا المؤمنين كانوا عازمين على القتال لو الح المؤمنون على اتمام عمرتهم لقاتلوهم ولفعلوا بهم كل ما فيه هتك الحرمات واتفق خروجهم اي المؤمنين لعمرة القضاء فيه اي في ذي القعدة فكرهوا ان يقاتلوهم اي ان يقاتل المشركون المؤمنين لحرمته تعليل لكرهوا فقيل لهم اي لنزول قوله الشهر الحرام الخ هذا الشهر اي ذو القعدة في هذا العام اي سنة سبع من الهجرة بذاك اي بذي القعدة في العام الماضي اي سنة ست وهتكه اي هتك حرمة هذا الشهر بهتكه بمقابلة هتك ذلك الشهر فلا تبالوا به اي بالقتال فيه **والحرمات** من قبيل رجل عدل **قصاص** ذوات قصاص والحرمات جمع حرمة ذكر بلفظ الجمع ليعم اي يعم هتك اي حرمة كانت من حرمة الشهر وحرمة الاحرام وحرمة الحرم اقتص منه فان مراعاة هذه الحرمات انما تجب في حق من يراعيها واما من هتكها فانه يقتص منه ويعامل معه بمثل فعله احتجاج ودليل عليه اي على قوله الشهر الحرام الخ اي كل حرمة وهو

ما يجب ان يحافظ عليها يجري فيه القصاص بمعنى الكلية مستفاد من لفظ الحرمات فانه جمع محلى باللام الاستغراقي فلما هتكوا
حرمة شهركم بالصد والترامي والعزم على القتال فاقتلوا بهم مثله عطف عليه قوله وادخلوا عليهم وبلدهم عنوة اي قهرا
عطف تفسير واقتلوهم ان قاتلوكم كما قال فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم الاعتداء مجاوزة الحد
وهو اي قوله هذا فذلكة التقرير نتيجته وحاصل الجملة السابقة اي والحرمات قصاص فان قيل كيف رخص في الاعتداء
وهو ظلم وقد منع بقوله ولا تعتدوا قلنا الاعتداء ضربان اعتداء على سبيل الابتداء وهو ظلم حرام واياه عنى بقوله
ولا تعتدوا والثاني اعتداء على سبيل القصاص وهو عدل مأذون فيه واياه عنى بقوله فمن اعتدى الخ والحاصل ان الاعتداء
اعم من الظلم فيمكن ان يكون مأذونا فيه ببعض خاصة بخلاف الظلم فانه لا يكون مأذونا فيه اصلا فلو قيل فمن ظلمكم فاظلموه
الا على وجه المشاكلة ولما كان الاعتداء مأذونا فيه ببعض خاصة لا مطلقا قال واتقوا الله في الانتصار ولا تعتدوا
فلا تعتدوا الى ما لم يرخص لكم واعلموا ان الله مع المتقين فيحرسهم ويصلح شأنهم بمعنى الحراسة مستفاد من القرب
المدلول عليه بكلمة مع ولما امر الله تع بالقتال الذي لا يتأتى حصوله الا بالزاد وآلات الجهاد المتوقفة على المال وربما يكون
العاجز عن القتال غنيا والقادر عليه فقيرا امر الله تع الاغنياء بان ينفقوا على الفقراء فقال وانفقوا في سبيل الله
والانفاق صرف المال الى وجوه المصالح فلا يقال للمسرف منفق فلا يكون الانفاق الا في سبيل الله ففيه تصريح وتأكيد لما علم التزاما
والسبيل في الاصل الطريق والمراد به هنا الدين المؤدي الى ثواب الله ورحمته فكل ما امر الله به من الانفاق في اعزاز دين الله
واقامة عموده داخل في هذه الآية سواء كان في حاجة الحج او العمرة او جهاد الكفار او صلة الارحام او تقوية الضعفاء
او رعاية حقوق الاهل والاولاد وغير ذلك مما يتقرب به الى الله تع ولا تمسكوا كل الامساك حتى تكونوا تاركين للجهاد ما بذات
وبالمال ويعني الاقتصار في امر الانفاق مستفاد من مقابلته للنهي عن الاسراف المفاد بقوله ولا تلقوا الخ والا فلا دلالة
في مجرد الامر بالانفاق على النهي عن الامساك الكلي وروي عن سعيد بن المسيب ومقاتل بن حيان انهما قالا لما امر الله تع
بالانفاق قال رجال امرنا بالانفاق في سبيل الله تع ولو انفقنا اموالنا بقينا فقراء فانزل الله تع قوله ولا
تلقوا بايديكم الى التهلكة ولهذا قال بالاسراف وتضييع وجه المعاش فهذه الآية نظير قوله تع والذين
اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما وذهب الجمهور الى ان المراد بالقاء النفس الى التهلكة الاقامة
في الاهل والمال وترك الجهاد والانفاق في مهماته ولهذا قالوا وبالكف عن الغزو والانفاق فيه عطف على قوله

بالاسراف فانه يقوي العدو ويسلطهم على اهلاككم اي يتقوى العدو ويستولي عليكم ويهلككم ويؤيده اي الثاني ما روي
عن ابي ايوب الانصاري انه قال لما اعز الله الاسلام وكثر اهله رجعنا الى اهلينا واموالنا نقيم فيها ونصلحها فنزلت
فما زال ابو ايوب رضي الله عنه يجاهد في سبيل الله حتى كان آخر غزوة غزاها بقسطنطينية في زمن معاوية فتوفي هناك ودفن
في اصل سور قسطنطينية وهم يستسقون به او بالامساك وحب المال عطف ايضا قيل وانما احتملت الآية الضدين لان اليد تستعمل
في الاعطاء والمنع بسطا في الاعطاء وقبضا في المنع وللانفاق طرفان الافراط وهو التبذير والتفريط وهو الامساك والقصد
الممدوح هو السخاء فقوله تع ولا تلقوا الخ يحتمل النهي عن الطرفين المذمومين ومن ثم فسرها بهما فانه اي الامساك المذكور وحب
المال يؤدي الى الهلاك المؤبد وهو عذاب الآخرة ولذلك سمي البخل هلاكا لانه سبب الهلاك المؤبد وهو اي الهلاك في الاصل انتهاء
الشيء في الفساد ولهذا سمي الموت هلاكا والمفازة مهلكة والالقاء طرح الشيء قال بعض المتأخرين والالقاء اطلاق الشيء
الى جهة السفل او تحت كتب اللغة تساعد ما قاله المص الالقاء طرح تقول القيته من يدك والقي به من يدك والقي
اليه المودة وبالمودة وعدي بالى لتضمن معنى الانتهاء يريد ان اصل تعدية الالقاء انما هو بكلمة على قال تع والقيت عليك
محبة مني فوجه تعديته هنا بكلمة الى لما ذكره المص والمعنى ولا تنتهوا الى التهلكة ملقين انفسكم قال بعض المتأخرين وتعديته
بالى لما فيه من معنى الانتهاء وكتب في الحاشية لا بطريق التضمين كما توهم او تحت لو اراد بما ذكره غير التضمين كان الواجب
عليه البيان وما لم يبينه لم يقبل منه والباء مزيدة لان التي يتعدى بنفسه قال الله تع فالقى موسى عصاه والباء تزاد في المفعول كثيرا
والمراد بالايدي الانفس فالايدي كناية عن الانفس فان اليد لازم للنفس وتخصيص اليد من بين سائر الجوارح اللازمة لها لان اكثر اعمالها
تظهر بها والتهلكة والهلاك والهلك واحد في المعنى لا في المصدرية فان الهلك اسم مصدر ولما كان المصدر على هذا الوزن من
النوادر استشهد على وقوعه بما حكاه سيبويه وهو قوله كالتضرة بمعنى المضرة والتسرة بمعنى المسرة اي لا توقعوا انفسكم في الهلاك
هذا المعنى على تقدير زيادة الباء اختاره ثم نقل ما ذكره صاحب الكشاف وهو قوله وقيل معناه لا تجعلوها اي التهلكة آخذة بايديكم
روي من الافعال والتفعيل
مالكة لكم فالباء مزيدة مثلها في اعطى بيده للمنقاد والمعنى ولا تقبضوا التهلكة ايديكم اي لا تجعلوها آخذة بايديكم مالكة لكم فيكون
بمعنى لا تلقوا بايديكم الى التهلكة لا تطرحوا ايديكم اليها ويكون كناية عن ان يقال لا تجعلوا التهلكة مسلطة عليكم فتأخذكم كما يأخذ المالك
القاهر مملوكه فيكون الكلام من قبيل الاستعارة بالكناية او لا تلقوا بايديكم انفسكم اليها فحذف المفعول يريد انه قيل ان الباء ليست بزائدة
بل هي متعلقة بالفعل المذكور والمفعول محذوف والتقدير ولا تلقوا انفسكم بايديكم الى التهلكة واحسنوا اعمالكم واخلاقكم هذا بناء

علي ان احسن بمعنى فعل فعلا حسنا سواء تعدى نفعه الى غيره اولا وتفضلوا على المحاويج هذا بناء على ان احسن بمعنى فعل فعلا حسنا
او وصل الى الغير وقيل المراد على تقدير ان يكون احسنوا متعلقا بقوله تعالى وقاتلوهم وقوله تعالى فلا عدوان الا على الظالمين والثاني
على تقدير ان يكون متعلقا بانفقوا ان الله يحب المحسنين قد مر معنى اسناد المحبة ونحوها مرارا واتموا الحج والعمرة لله ائتوا
بهما تامين يعني ظاهره امر باتمام الحج والعمرة واصل المراد امر بفعلهما على صفة التمام مستجمعي المناسك وفرق بين الامر باتمام الشيء
وبين الامر بالشيء تاما فان المقصود الاصلي في الاول صفة الفعل وفي الثاني ذات الفعل لوجه الله قيل فسر قوله تعالى لله بقوله
لوجه الله وهو تفسير بالاخفى لان الوجه من المتشابهات وشرط التفسير ان يكون جليا واجيب بان لفظ لوجه الله مشهور في معنى
الاخلاص فالتفسير بالجلي ولا يضر كون الوجه من المتشابهات قال بعض المتأخرين انما قال فيهما اتموا كما في الصوم دون اقيموا كما
في الصلوة تنبيها على انهما يجبان بالنية فيلزم اتمامهما بعد النية كما يلزم اتمام الصوم بعدها بخلاف الصلوة فانها لا تجب
بالنية فلا يلزم اتمامها بعدها بل يجوز ان يترك ومن هنا اتضح وجه تخصيص هذه الثلثة من بين العبادات بالامر
بالاتمام ومن لم يتنبه لهذه الدقيقة الانيقة قال في تفسيره ايتوا بهما تامين مستجمعي المناسك اوضح
اذ الامر باتمام عمل ووقت له وقت معلوم كما اذا قيل لشخص اتمم هذا العمل الى الظهر يراد اتمامه الى ذلك الوقت واذا
امر باتمام عمل ولم يوقت له وقت معلوم كما اذا قيل اتمم هذا العمل يراد اتيانه تاما كاملا فالامر بالاتمام في الصوم
من قبيل الاول اذ قال الله تعالى فيه ثم اتموا الصيام الى الليل والامر بالاتمام في الحج والعمرة من قبيل الثاني اذ لم يوقت
له وقت معلوم فيراد ايتانهما تامين ومن لم يتنبه لهذه الدقيقة الانيقة قال ما قال وكون النية كافية في لزوم الصوم
لقوله تعالى ومن شهد منكم الشهر فليصمه واما كون النية كافية فيهما فلدلالة الاطلاق في هذه الاية كما قال وهو كون الامر باتمامهما على هذا اي
على ورود الامر باتيانهما مطلقا غير مقيد بالشروع فيهما يدل على وجوبهما ويعني اتمامهما الاتيان بهما تامين كاملين كما في قوله تعالى واذا ابتلى
ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن اي فعلهن على التمام والكمال فان قيل لم لا يجوز ان يصرف الوجوب الى القيد اعني قوله تعالى لله اذ الاخلاص مما لا بد
في كل عبادة ولا يلزم منه وجوب الاداء قلنا الحمل عليه خلاف الظاهر فلا يراد واعلم ان الائمة قد اتفقوا على وجوب الحج على من استطاع اليه سبيلا
ولا نزاع فيه لاحد واختلفوا في وجوب العمرة فذهب اكثر العلماء الى وجوبها وهو قول عمر وعلي وابن عمر ورواه عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهم
مستدلين بهذه الاية فان مطلق الامر للوجوب فيكونان واجبين واليه ذهب الثوري واحمد والشافعي في اصح قوليه وذهب قوم الى انها سنة واليه
ذهب مالك وابو حنيفة قائلين بان هذا الامر مشروط والمعنى ان من شرع في اي واحد منهما فليتمه اذ الامر بالاتمام ان لا يكون الا بعد الشروع

باتيانهما

واجبا ابتداء الا انه بعد الشروع فيه يكون اتمامه واجبا هذا جواب من طرف مالك وابي حنيفة فتفسيره بقوله ايتوا بهما تامين بناء على مذهب
والمالكية والحنفية اجابوه على ظاهره وظاهره امر باتمامهما لا امر بفعلهما حتى يدل على وجوب العمرة لكن من انكر دلالته على وجوب العمرة
يلزمه ان ينكر دلالته على وجوب الحج لان الامر باتمامهما ان دل على وجوب الحج دل على وجوب العمرة لا محالة والا فلا اللهم الا ان يقال ما روي
انه قيل يا رسول الله العمرة واجبة مثل الحج قال لا ولكن ان تعتمر خير لك اخرج العمرة عن حكم الوجوب المستفاد من الاية فبقي الحج وحده
واجبا فيهما بمنزلة قولك صم شهر رمضان وستة من شوال في انك تامره بفرض وتطوع ولكن هذا انما يصح اذا ثبت سبق الحديث ليكون الحديث
قرينة على عدم قصد الوجوب في الاية واما اذا سبقت الاية ودلت على الوجوب فرفع الوجوب بالحديث يكون نسخا للكتاب بخبر الواحد وهو غير جائز
واجيب عنه بان ذلك انما يلزم ان لو كان الكتاب دالا على الوجوب وفيه النزاع ويؤيده قراءة من قرأ واقيموا الحج والعمرة لله وجه التأييد ان الاتمام يحتمل
والاصل توافق القراءتين بحسب المعنى والمؤدى
ان يكون امرا بالاتمام بعد الشروع وان يكون امرا بادائهما تامين كاملين بخلاف اقيموا الحج والعمرة فانه يتعين ان يكون امرا بادائهما و
الامر بالاداء يفيد الوجوب كما في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة قال بعض المتأخرين وقراءة واقيموا الحج والعمرة شاذة فلا تصح حجة
اوضح التأييد تقوية الحكم او الدليل وذلك قد يكون بالدليل الضعيف ولا يجب ان يكون ما ذكر للتأييد حجة قوية قال
صاحب الكشاف فقد دل الدليل على نفي الوجوب وهو ما روي انه قيل يا رسول الله الخ ولما كان هذا مخالفا لمذهب المص رده بقوله
وما روي جابر بن عبد الله انه قيل يا رسول الله العمرة واجبة مثل الحج فقال لا ولكن ان تعتمر خير لك معارض خبر المبتدأ بما روي ان
رجلا قال لعمر اني وجدت الحج والعمرة مكتوبين علي اهللت بهما جميعا فقال هديت لسنة نبيك قال بعض المتأخرين لا معارضة بينهما
اي اتممتها واصبتها
لان الاول لا يعارض الخبر اوضح هذا الكلام مع جوابه وقع في كلام بعض المحققين حيث قال اعلم ان قول الصحابي
لا يعارض الحديث عند الشافعي فايراد المص قول عمر في مورد المعارضة مع كونه على مذهب الشافعي لا لزام على الحنفية لانه يعارض
الحديث عندهم اوضح البحث المتين هنا ان بيان الاول معتبر والثاني محتمل ولا معارضة بينهما لعدم المساواة ثم
قال صاحب الكشاف واما حديث عمر فقد فسر الرجل كونهما مكتوبين عليه بقوله اهللت بهما واذا اهل بالعمرة وجبت عليه كما اذا كبر
بالتطوع من الصلوة ولما كان هذا ايضا مخالفا لما ذهب اليه المص رده ايضا بقوله ولا يقال اي لا يقال ان حديث عمر لا يعارض
لحديث جابر لانه اي الرجل فسر وجدانهما مكتوبين بقوله اهللت بهما جميعا مبنيا على ان قوله اهللت بهما استيناف لبيان سبب وجوبهما
عليه كانه قال وجدتهما مكتوبين علي لاني اهللت بهما جميعا فعلى هذا لا يكون حديث عمر معارضا لحديث جابر لان وجوب الحج
والعمرة بسبب الشروع فيهما لا ينافي كون العمرة في نفسها سنة كالتطوع من الصلوة تجب بالتكبير لافتتاحها مع انه تطوع في نفسها فجاز ان يكون
الوجوب بسبب الاهلال

وشروعه بهما فكأنه قال هما واجبان على من ابتدأ الشروع لانه علة لقوله لا ايقاد رتب الاهلال على الوجدان تفصيل الجواب انه سوق كلام
الرجل وجوابه عمر بأبيان عن كون قوله اهللت بهما استئنافا لا انه سوق كلامه يدل على ان مراده وجوب قولهم واتموا الحج والعمرة لله
فاخذت ان التمتع امر المؤمنين ان يؤديهما تامين كاملين فاهللت بهما جميعا غاية ما في الباب ان الرجل لم يذكر الفاء الدالة على سببية
الوجدان للاهلال بهما جميعا وجواب عمر بقوله هديت لسنة نبيك يدل على انه صدقه ومدحه باصابته في الاجتهاد والاعتقاد وذلك
اي ترتيب الاهلال على الوجدان يدل على انه اي الوجدان سبب الاهلال دون الحكم كما زعم بعض المتأخرين ليس في كلامه ترتيب الاهلال على الوجدان
بل الظاهر منه بيان سبب الوجدان على سبيل الاستئناف انتهى ما ذكرناه من التفصيل يدل على دوام المعنى والترتيب في الذكر
قرينة عليه والحاصل ان تقدير الفاء فقط يتم المرام وذلك مرسلا وقيل اتمامهما عطف على قوله ابتغوا اي انما يتم الحج من حيث المعنى فكأنه قيل
اتمامهما استجماع مناسكهما وقيل اتمامهما كذا وكذا ان تحرم بهما من دويرة اهلك هذا انما يصح في حق من كان بين داره وبين مكة من
المسافة ما يمكن ان يخرج منها في غرة شوال ان يدرك الوقوف بعرفة يوم التاسع من ذي الحجة او ان تفرد لكل منهما سفرا اي او اتمامهما ان
يسافر لكل واحد منهما سفرا على حدة لا ان يجمعهما في سفر واحد او ان تجرده اي السفر لهما خالصا لا تشوبهما بغرض دنيوي فانه من سافر
لهما مع غرض آخر دنيوي لم يكن تمامهما او ان تكون النفقة حلالا هذا ما قالوا في تمام الحج والعمرة وعن بعض الصالحين انه حج فلما قضى
نسكه قال لصاحبه هلم نتمم حجنا الم تسمع قول ذي الرمة تمام الحج ان تقف المطايا • على خرقاء واضعة اللثام • وخرقاء اسم
حبيبة الشاعر واضعة اللثام اي مكشوفة الوجه مسفرة وحقيقة ما قاله هو انه كما قطع البوادي حتى وصل الى البيت وجوده ينبغي ان يقطع
اهواء النفوس ويخرق حجب القلب حتى يصل الى مقام المشاهدة **فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ** منعتم يقال حصره العدو واحصره اذا حبسه ومنعه
عن المضي فالملاقي والامضاء بمعنى واحد تمثيل لا قياس والمراد حصر العدو عند مالك والشافعي اي المراد بالاحصار
في هذه الآية حصر العدو وان كان اصله مطلق المنع لقوله فاذا امنتم لان الامن انما يكون من العدو دون المرض واجيب عنه بان
اطلاق الامان شائع في المرض قال عليه السلام الزكام امان من الجذام والدمل امان من الطاعون ولنزوله في الحديبية واجيب
بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ولقول ابن عباس لا حصر الا حصر العدو واجيب بانه قول بلا دليل ومحمول على الحصر
في الكمال وان الشافعي لا يقول بتقليد الصحابي قال الكشاف اني يعني ان الاكثر في كلامهم استعمال الاحصار في منع
يكون من قبل الخوف والمرض والحصر فيما يكون من جهة العدو وان كان في الاصل لمطلق المنع فاعتبر ابو حنيفة في حق
الحكم مطلق المنع عاما هو اصل الوضع والشافعي المنع من جهة العدو لقيام الدليل وهو ان رئيس المفسرين

وهو اعرف بمواقع التنزيل قد فسر المحصر بحصر العدو على الجزء وقول الصحابي حجة عنده لكن له ان يجيب بانه حجة حيث
لا دليل على خلافه كمطلق الكتاب وكذا الكلام في تفسيره لانه تقييد من غير دليل وورود في جنس العدو لا يصلح
دليلا كما تقرر في الاصول ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب والحق ان تفسير رئيس المفسرين في مقابلة الاجماع
بقوله فاذا امنتم يفيد الظن القوي بذلك وهو كاف انتهى والحق ان ما ذكرناه من الاجوبة يدفع افادة الظن
القوي بذلك وان سلم فليس هو بكاف في الزام الخصم فتأمل وكل منع عطف على حصر العدو اي المراد كل منع من عدو او مرض
او غيرهما عند ابي حنيفة فان المرض والعدو سيان في تحقق حكم الاحصار عنده والآية دليل لابي حنيفة سواء كان نحو
حصر ونحو احصر بمعنى واحد اولا اما الاول فظاهر واما الثاني فلان احصر اذا كان لغير منع العدو كان منع غير العدو
ثابتا بعبارته ومنع العدو بدلالته وليس للشافعي فيها وجه استدلال لان المذكور الاحصار وهو ليس لمنع العدو
والحصر الذي هو للعدو غير مذكور فيها لما روي عنه عليه السلام من كسر على اللفظ المبني للمفعول اي من انكسر
واما اذا كان خلقيا فهو عرج بالكسر لا غير
بعض اعضائه بعد الاحرام او عرج بفتح الراء اي اصابه شيء في رجله فحج ومشى مشية العرجان فعليه الحج
من قابل وهو ضعيف مأول بما اذا شرط الاحلال به اي الحديث محمول على المقيد واجيب بان المطلق
والمقيد الواردين في الاسباب لا يحمل احدهما على الآخر لقوله عليه السلام لضباعة بنت الزبير وكانت وجعة
حجي واشترطي وقولي اللهم محلي حيث حبستني اي اللهم مكان حلي وموضع تحللي في موضع حبستني فيه ومن الشاذ
من حمل حديث الاشتراط على انه مخصوص بضباعة **فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ** كلمة من اما تبعيضية او تبيينية
ولهذا قال فعليكم ما استيسر فما موصولة في محل الرفع على الابتداء خبره محذوف او فالواجب ما استيسر وما خبر
مبتدأ محذوف او فاهدوا ما استيسر فما مفعول فعل محذوف والمعنى ان احصر المحرم واراد ان يتحلل تحلل
بذبح هدي تيسر عليه من بدنة او بقرة او شاة حيث احصر ظرف لقوله بذبح هدي عند الاكثر وفي الكشاف فان قلت
اين ومتى ينحر هدي المحصر قلت ان كان حاجا فبالحرم متى شاء عند ابي حنيفة رحمه الله يبعث به ويجعل للمبعوث
على يده يوم امار وعندهما في ايام النحر وان كان معتمرا فبالحرم في كل وقت عندهم جميعا هذا كلامه يعني هما خالفا ابا حنيفة
في الزمان ولم يخالفاه في المكان عندهم اي عند ابي حنيفة وصاحبيه وعند الشافعي انه ينحر هديه حيث احصر في
اي موضع كان لانه عليه الصلوة والسلام ذبح عام الحديبية بها وهي من الحل اجاب صاحب الكشاف بقوله قلت كان محصره

حاصل الجواب ان طرف الحديبية [illegible] الحرم [illegible]

طرف الحديبية الذي الي اسفل مكة وهو من الحرم وعن الزهري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نحر هديه في الحرم وقال
الواقدي الحديبية هي طرف الحرم علي تسعة اميال من مكة وعند ابي حنيفة يبعث به ويجعل للمبعوث بيده يوم امارة نحو
يجعل كما شو ذي الحجة والامارة والامارة العلامة فكلاهما بالفتح فاذا جاء اليوم وظن انه ذبح اي يقول للمبعوث بيده انحر
يوم كذا فاذا جاء اليوم الذي عينه وغلب علي ظنه انه نحر تحلل وخرج من الاحرام لقوله **ولا تحلقوا رؤسكم** الخطاب
للمحصرين **حتى يبلغ الهدي محله** فيه ايجاز حذف لان الرجل لا يتحلل ببلوغ الهدي محله حتى ينحر فتقدير الاية حتى يبلغ الهدي
محله فينحر فاذا نحر فاحلقوا واشار اليه المصنف بقوله وظن انه ذبح تحلل اي لا تحلقوا الحلق الرأس حتى تعلموا ان الهدي
المبعوث الي الحرم بلغ محله اي مكانه الذي يجب ان ينحر فيه فالمحصر لا يتحلل البتة قبل الذبح وحل الاولون اي القايلون بالذبح
حيث احصر بلوغ الهدي محله علي ذبحه حيث يحل ذبحه فيه حلا كان او حرما والحاصل ان معنى البلوغ حينئذ وقوع الذبح علي الوجه
المشروع ولما كان علي هذا نوع تكلف في توجيه معنى البلوغ قال والمذهب ابي حنيفة في هذه المسئلة هو الظاهر مما ذهب اليه الشافعي ومن
تابعه لان البلوغ يقتضي المسافة واقتصاره علي الهدي اذ اقتصر في جزاء الشرط علي قوله فما استيسر من الهدي دليل عدم القضاء
اي عدم قضاء الحج اجيب عنه بان هذا اذا لم يكن دليل آخر علي وجوب القضاء وقال ابو حنيفة تجب القضاء اذ الشروع ملزم عنده
والمحل بالكسر يطلق للمكان اي الحرم عندنا لقوله ثم محلها الي البيت العتيق والمراد كل الحرم لانه يتبع البيت والزمان
اي ايام الحج والهدي جمع هدية كجدي وجدية وهي شيء يحشو تحت دفتي السرج وقرئ من الهدي جمع هدية كمطي ومطية
فمن كان منكم مريضا كلمة من اما شرطية او موصولة واسم كان مستتر فيه ومريضا خبره ومنكم حال منه كان في الاصل صفة
له فلما تقدم عليه انتصب حالا مرضا يحوجه الي الحلق فقيد بهذا المناسب قوله **او به اذى من راسه** والا فالحكم عام في كل مرض
يحوجه الي شيء من محظورات الاحرام والاذى الالم ومن راسه صفة اذى اي اذى كائن من راسه كجراحة وقمل واحده قملة
ففدية مبتدا حذف خبره ولهذا قال فعليه فدية ان حلق او خبر مبتدا محذوف اي فالواجب عليه فدية او فاعل فعل محذوف
اي فيجب عليه فدية والشرط محذوف للعلم به كما مر في اية الصوم فذكر **من صيام او صدقة او نسك** بضمتين جمع نسيكة
وهي الذبيحة اعلاها بدنة واوسطها بقرة وادناها شاة بيان لجنس الفدية بتقدير الا سهل علي الفقير واما قدرها
فقد روي انه عليه الصلوة والسلام قال لكعب بن عجرة لعلك آذاك بالمد هوامك وكان يتساقط القمل وجهه قال نعم
يارسول الله قال احلق وصم ثلثة ايام او تصدق بفرق بسكون الراء والفتح لغة ايضا مكيال معروف بالمدينة وهو ستة

عشر رطلا علي ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع من بر او انسك شاة هذا بيان الادنى والفرق ثلثة اصوع
جمع صاع **فاذا امنتم** وانما اورد اذا في الامن وان في الاحصار للايذان ان اغلب الاحوال بعد الحديبية الامن والاحصار
ثم امر نادر والاحصار اي المعهود عند الشافعي وهو ما يكون بالعدو او كنتم في حال سعة وامن عند ابي حنيفة فسر الامن
باحد الامرين ليمكن حمله علي المذهبين والا فالظاهر ان يكون المعنى وان كنتم في امن وعدم خوف من العدو ولو فسر بهذا
لم يوافق لمذهب ابي حنيفة من جواز الاحصار بغير العدو **فمن تمتع بالعمرة** منتهيا **الي الحج** اي الانتفاع به فمن استمتع
والتمتع بالتقرب الي الله بالعمرة اي بالشروع في العمرة قبل الانتفاع بتقربه بالحج في اشهره التمتع هو ان يحرم بالعمرة في اشهر
الحج وياتي بمناسكها ثم يحرم بالحج من جوف مكة وياتي باعماله ويقابله القران وهو ان يحرم بهما معا وياتي بمناسك الحج فيدخل فيها مناسك
العمرة والافراد وهو ان يحرم بالحج وبعد الفراغ عنه بالعمرة وقيل فمن استمتع بعد التحلل من عمرته باستباحة محظورات
الاحرام الي ان يحرم بالحج اي من انتفع بالفراغ منها ممتدا الي الشروع في الحج **فما استيسر من الهدي** فعليه دم استيسره بسبب
التمتع اشارة الي ان فاء فما استيسر سببية وكذا الفاء في قوله فهو دم جبران كمعران اي دم جبر نقصان العبادة عند
الشافعي لانه كالجناية لعلة المشقة ولعدم كون السفر للحج ولتجاوز الميقات بغير احرام الحج ولهذا اذا احرم بالحج لا
ياكل منه بل يتصدق وقال ابو حنيفة انه دم نسك لشكر حصول العبادتين فهو كالاضحية فيذبح يوم النحر
فياكل منه **فمن لم يجد** اي الهدي **فصيام** اي فعليه صيام **ثلثة ايام** فصيام مصدر اضيف الي الظرف معنى وهو في
اللفظ مفعول به علي الاتساع **في الحج** في ايام الاشتغال به بعد الاحرام وقبل التحلل هذا قول الشافعي تمسكا بظاهر
قوله في الحج وانما احتيج الي التقدير لان شيئا من اعمال الحج لا يمتنع ان يكون ظرفا للصوم وقال ابو حنيفة في اشهره بين
الاحرامين احرام العمرة واحرام الحج والاحب ان يصوم سابع ذي الحجة وثامنه وتاسعه فلا يجوز يوم النحر وايام التشريق
عند الاكثرين لان الصوم فيها منهي عنه **وسبعة اذا رجعتم** اختلف في المراد من الرجوع قبل المراد حقيقة الرجوع فالمعنى
اذا رجعتم الي اهليكم بالعودة تحالا من مكة فلا يجوز الصوم قبل الرجوع الي الاهل وهو قول الشافعي وهو قوله الجديد او نفرتم
وفرغتم من اعماله اطلق عليه اسم الرجوع علي طريق اطلاق اسم المسبب وارادة السبب الخاص وهو النفر والفراغ فانه
سبب الرجوع وهو قوله الثاني اي الآخر القديم ومذهب ابي حنيفة فان قيل لفظ الرجوع حقيقة في المعنى الاول ولا صارف
عنه فيتعين ارادته قلنا لا نسلم تعينه لانه اذا نوى الاقامة بمكة متوطنا بها يجب عليه الصوم ولا رجوع الي الاهل فيحتاج

لا يمتنع ان يكون ظرفا للعمرة [illegible] الحج في اشهره

[illegible]

الى ان يقول اقام الشرع نية الاقامة بمكة مقام الرجوع الى الوطن فيحمل لفظ الرجوع محمولا على المجاز ايضا وليس هذا المجاز اولى من المجاز الذي ارتكبناه والجواب ان اللفظ محتمل للمعنيين جميعا فيصح حمله عليهما او نقول للخصم ان يقول المجاز في تلك الصورة بحسب الضرورة فهو اولى كما لا يخفى وقرئ سبعة بالنصب عطفا على محل ثلثة ايام لانه وان كان مجرورا لفظا الا انه مفعول به اتساعا كما سمعت آنفا تلك عشرة فذلكة الحساب هي اجمال الحساب بعد التفصيل وذلك بان يذكر تفاصيله ثم يجمل ويكتب في آخر الحساب فذلك كذا فالفذلكة مصدر من قولك فذلك كذا مثل البسملة من بسم الله والسبحلة من سبحان الله والحوقلة من لاحول ولا قوة ولما ورد ان المقدم السبعة عشرة فما الفايدة في ذكر الفذلكة ذكر لها ثلث فوايد بين الاولى بقوله وفايدتها ان لا يتوهم ان الواو بمعنى او كقولك جالس الحسن وابن سيرين قال بعض المتأخرين يرد عليه ان الاباحة من صيغة الامر والواو للتشريك للحكم فقط او نقول لو كان الواو بمعنى او في الاباحة لتوهم الاباحة وليس كذلك وما ذكره مناقشة في المثال وهي ليست من دأب المحصلين لان انتفاء المثال لا يستلزم انتفاء القاعدة اذ يجوز ان يمثل بمثال آخر كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع وبين الثانية بقوله وان يعلم العدد جملة اي اجمالا كما علم تفصيلا ليحاط به من جهتين وفي امثال العرب علمان خير من علم قال الميداني واصله ان رجلا وابنه سلكا طريقا فقال الرجل يا بني استبحث لنا عن الطريق قال اني عالم قال يا بني علمان خير من علم فضرب مثلا في مدح المشاورة والبحث فان اكثر العرب لم يحسن الحساب قال بعض المتأخرين يرد

حتى شاع في حقهم لا يحب ولا يكتب منه

عليه انه لا يناسب بلاغة القرآن لان المراعى فيها مقتضى المقام نظرا الى الخواص دون العوام او نقول من جملة البلاغة سوق الكلام بحسب فهم المخاطب والقائل كانه غافل عن قوله عليه الصلوة والسلام كلموا الناس على قدر عقولهم قال الفرزدق ثلث واثنان فهن خمس • وقال آخر تجمعن شتى من ثلث واربع • وواحدة حتى كملن ثمانيا • وانشد نفطويه وسرت اليهم عشرين شهرا • واربعة فذلك حجتان • وقال النابغة توهمت آيات بها فعرفتها • لستة اعوام وذا العام سابع • وبين الثالثة بقوله وان المراد بالسبعة العدد دون الكثرة فانه يطلق لها قال بعض المتأخرين واما ارادة الكثرة من السبعة دون العدد فلا يذهب اليه الوهم عند ذكرها مع الثلثة فلا حاجة الى دفعها او نقول منع ذهاب الوهم الى الكثرة دون العدد مكابرة اذ يجوز ان يكون حكم الآفاقي في مكة صيام ثلثة ايام وفي وطنه صيام ايام كثيرة ويحتمل ان يكون مع تلك الثلثة سبعة فيلزم ان يكون الواجب بعد الرجوع الى اهله اربعة فالعشرة يدفع هذا الاحتمال كاملة صفة مؤكدة فان الصفة قد تكون للتأكيد كنفخة واحدة تفيد المبالغة في محافظة العدد

وهي من المهمات او مبينة كمال العشرة اي صفة كاشفة لمعنى الكمال الذي ينبئ عنه لفظ عشرة فانه اول عدد كامل اذ به ينتهي الآحاد ويتم مراتبها اعلم ان مراتب الاعداد اربعة الآحاد والعشرات والمآت والالوف وما وراء ذلك فاما ان يكون مركبا او مكسورا فالعشرة منتهى الآحاد وتمام مراتبها او مقيدة تفيد كمال بدليتها من الهدي اي يدل على انه لا تفاوت بين البدل والمبدل منه في الثواب كما هو شأن بعض الابدال ذلك مبتداء اشارة الى الحكم المذكور عندنا اي عند الايمة الشفعوية المذاهب والمص منهم والحكم المذكور وجوب الهدي لمن يجده من المتمتع او الصيام الذي هو بدل له لمن لا يجده لان شيئا منهما لا يجب على حاضري المسجد الحرام عند الشافعي والتمتع عطف على الحكم اي اشارة الى التمتع لا الى حكمه فقط عند ابي حنيفة لانه لا متعة ولا قران لحاضري المسجد الحرام عنده ووجهه ان ذلك كناية فيرجع عندنا الى كل ما تقدم من معنى التمتع وحكمه الذي هو وجوب الهدي او بدله لانه ليس البعض اولى من البعض في فعل ذلك اي المتعة والقران منهم من الحاضرين فعليه دم جناية لا يأكل منه بخلاف المتمتع الآفاقي فان دمه دم نسك لمن لم يكن خبر المبتداء واللام فيه اما بمعناها اي ذلك لازم لمن واما بمعنى على كما في قوله تعالى اولئك لهم اللعنة والمعنى لزوم الهدي او بدله للمتمتع مشروط بان لا يكون من حاضري المسجد الحرام وان كان من اهل الحرم فلا يلزمه هدي التمتع لانه انما لزم الآفاقي لانه كان يجب عليه ان يحرم بالحج من الميقات فلما احرم بالعمرة من الميقات ثم احرم بالحج من غير الميقات فقد حصل اساءة بترك احرام الحج عن الميقات فجبر بالدم بدليل انه لو رجع فاحرم بالحج ايضا من الميقات لم يلزمه دم والمكي ميقاته موضعه فلا خلل في جهة من جهة الاحرام فلا هدي عليه اهله حاضري المسجد الحرام هذا مبني على الغالب اذ الغالب ان يسكن الانسان حيث يسكن اهله وهو الضمير راجع الى من اي من لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام من كان من الحرم على مسافة القصر عندنا ومدة السفر عند الشافعي يوم وليلة يعني انهم اختلفوا في حاضري المسجد الحرام فقال الشافعي الحاضر ضد المسافر فكل من كان بين وطنه وبين الحرم مسافة اقل من يوم وليلة فانه يكون من حاضري المسجد الحرام كما قال فان من كان على اقل فهو مقيم الحرم او في حكمه فله ان يتمتع عند الشافعي اذ لا حاجة الى جبر نقصان بالدم ومن مسكنه عطف على من كان الخ يعني ان المراد بمن لم يكن حاضري المسجد الحرام من كان بعده من الحرم مقدار مسافة السفر عند الشافعي ومن كان مسكنه وراء الميقات عنده اي عند ابي حنيفة وان كان بعده من الحرم مقدار مسافة السفر وهو مقدار مسيرة ثلثة ايام او اكثر فلا خلاف في اقل منه بينه وبين الشافعي فاهل المواقيت عند ابي حنيفة حاضرو المسجد الحرام واهل الحل عند طاوس حاضرو المسجد الحرام اهل الحرم عنده وغير المكي عند مالك حاضرو المسجد الحرام اهل مكة واتقوا الله في المحافظة على اوامره ونواهيه عموما وذلك مستفاد من ذكر التقوى مطلقا وخصوصا في الحج معنى الخصوص مستفاد من قرينة المقام

لان احكام الحج سوق الكلام وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ لمن لم يتقه بيان لاتصال هذه الجملة بما قبله وانه ليس باجنبي
عنه كي يصدكم العلم اي كي يمنعكم علمكم به بكونه شديد العقاب عن العصيان عن ان تقصوه الْحَجُّ أَشْهُرٌ ليس الحج نفس الاشهر
فلابد من التأويل اما بالتقدير او الحمل على المجاز اما التقدير فبوجهين احدهما التقدير بحذف المضاف في المبتداء كما اختاره المصنف والزمخشري
اي وقته كقولك البرد شهران او اشهر الحج والثاني التقدير بحذف المضاف في الخبر اي الحج اشهر يعني لا حج الا في هذه الاشهر واما المجاز
فهو ان الحج في هذه الاشهر وكانت ظرفا ومعيار الدخول كانه نفس الاشهر مثل ليل قائم ونهار صائم مَعْلُومَاتٌ معروفات عند الناس
وهي شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة بليلة النحر عندنا اي الائمة الثلثة الحنفية لان الحج يفوت بطلوع الفجر يوم النحر والعبادة لا تفوت
مع بقاء وقتها والعشر عند ابي حنيفة لان المفسرين قالوا ان يوم الحج الاكبر هو يوم النحر لان معظم افعال الحج يفعل فيه من طواف الزيارة
الذي هو ركن في الحج والرمي والذبح والحلق وكيف كون هذه الاشهر اشهر الحج عند ابي حنيفة باعتبار ان كل افعاله جائزة فيها الا يرى
ان الوقوف وطواف الزيارة وغيرهما لا يجوز في شوال وذي القعدة بل باعتبار ان بعض افعاله يعتد به فيها دون غيرها كان الافاقي اذا قدم مكة
فيها وطاف طواف القدوم وسعى بعده ينوب هذا السعي عن السعي الواجب في الحج ولو فعل ذلك في رمضان لا ينوب عنه وذو الحجة كله عند مالك بناء على ان فائدة
توقيت الحج بهذه الاشهر بيان ان افعال الحج انما يعتد بها لو وقعت في هذه الاشهر وايام النحر يفعل فيها بعض ما يتصل بالحج من رمي الجمار والحلق والذبح وطواف الزيارة
والبيتوتة بمنى لياليها واذا حاضت المرأة فقد تأخر الطواف الذي لا بد منه الى انقضاء الايام بعد العشر وان الله تعالى ذكر الاشهر بلفظ الجمع واقله ثلثة
وهي انما تتم بتمام ذي الحجة وثمرة الخلاف بيننا وبين مالك تظهر فيما اذا لم يصم المتمتع ثلثة ايام في الحج حتى مضى يوم النحر لا يجوز له ان يصوم ثلثة ايام الى آخر
ذي الحجة عنده خلافا لنا وبناء الخلاف ان المراد بوقته وقت احرامه مبني على ما ذهب اليه الشافعي فانه ذهب الى انه لا يجوز لاحد ان يهل بالحج قبل اشهر
الحج لان اشهر في قوله تعالى الحج اشهر جاء منكرا فلا يتناول الكل وانما يتناول الثلثة الى العشرة وعند السكوت مصروف الى الادنى فثبت ان
المراد ان اشهر الحج ثلثة وقد انعقد اجماع المفسرين على ان تلك الثلثة شوال وذو القعدة وبعض من ذي الحجة واذا ثبت هذا فنقول وجب
ان لا يجوز الاحرام بالحج قبل الوقت لما تقرر ان الاحرام بالعبادة قبل دخول وقت ادائها لا يصح قياسا على الصلوة او المراد بوقته وقت اعماله
ومناسكه مبني على ما ذهب اليه ابو حنيفة فان الاحرام من شرائط الحج فيجوز تقديمه على وقت ادائه كما يجوز تقديم الطهارة على وقت
اداء الصلوة وقوله وقت الحج اشهر ليس المراد به انها وقت احرامه بل المراد انها وقت ادائه بمباشرة اعماله ومناسكه
والاشهر كلها وقت لصحة احرامه لقوله تعالى يسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج فجعل الاهلة كلها مواقيت للحج ومعلوم
ان الاهلة كلها ليست مواقيت لصحة اداء الحج فتعين ان المراد انها مواقيت لصحة الاحرام حتى ان من احرم يوم النحر لان يحج في السنة القابلة

يصح احرامه من غير كراهة عند ابي حنيفة او المراد بوقته ما لا يحسن فيه غيره اي غير الحج وهو العمرة من المناسك مطلقا مبني على ما ذهب
اليه مالك من ان تمام ذي الحجة من الاشهر الحرم ومن المعلوم ان الفراغ من اعمال الحج يحصل بعد العشرة ولا يبقى شيء من اعماله الى آخر ذي الحجة
فان قوله ذو الحجة بتمامه من اشهر الحج ليس معناه ان اعمال الحج تقع في جميع ايامه الى آخره بل معناه ان اعمال العمرة لا تستحب فيما فوق لم يكن من
اشهر العمرة جعل بتمامه من اشهر الحج ولهذا فرع عليه قوله فان مالكا كره العمرة في بقية ذي الحجة وابو حنيفة وان صح الاحرام به قبل شوال
فقد استكرهه ولما ورد على غير مذهب مالك ان الوقت يقع فيه اعمال الحج شهران وبعض شهر فلم سمي اشهرا اجاب بوجهين حيث قال وانما سمي
شهرين وبعض شهر اشهرا اقامة للبعض مقام الكل او اطلاقا للجمع على ما فوق الواحد تقرير الجواب الاول ان الاشهر على حقيقته حيث استعمل في الثلثة
والتجوز انما هو في بعض احاده بان جعل بعض الشهر شهرا كاملا وتقرير الجواب الثاني ان التجوز في لفظ الاشهر حيث اطلق على ما فوق الواحد لتحقق
معنى الضم والاجتماع فيه قال بعض المتأخرين واما اطلاق الجمع على ما فوق الواحد فلا يناسب المقام لما فيه من اخراج بعض الشهر الثالث من حد الكل
ثم ان الاستدلال على الاطلاق المذكور بقوله تعالى فقد صغت قلوبكما ليس بشيء لانهم صرحوا بان مثل هذا ليس من المتنازع فيه اذ ليس
ليس المراد القائل بما فوق الواحد الاثنين حتى يرد اخراج بعض الشهر الثالث من حد الكل بل المراد به الاثنان وبعض الثالث فانه يجوز ان يعد
الجموع جملة لان معنى الجمع ضم شيء الى شيء فاذا جاز ان يسمى الثلثة والاثنان جمعا جاز ان يسمى الاثنان وبعض الثالث جمعا لاعتبار تحقق معنى الجمع
والضم او المراد ان الاثنين وبعض الثالث وقت والوقت يعتبر بقليله وكثيره تاما كما يقال ايتيك شهر ذي الحجة والوقت ساعة منه ثم ان ذكر
قوله تعالى فقد صغت قلوبكما كما وقع في الكشاف وبعض الحواشي ليس بطريق الاستدلال على ما ذكر بل بطريق التنظير فانه يريد الاطلاق صيغة
الجمع على اثنين الثلثة فتأمل فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ قيل ورد لفظ الفرض في القرآن لخمسة معان الاول فرض بمعنى اوجب كما في فمن فرض
ما فرضتم اي وجبتم والثاني بمعنى بين نحو قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم والثالث بمعنى احل نحو ما كان على النبي من حرج فيما فرض
الله له اي احل والرابع بمعنى انزل نحو ان الذي فرض عليك القرآن اي انزل والخامس بمعنى السهم المقدر في قسمة المواريث كما في قوله تعالى
ونصيبا من الله والمراد ههنا المعنى الاول ولهذا قال من اوجبه على نفسه بالاحرام بمجرد النية كالصوم لتحقق المقام ان الانسان
اذا احرم حرم عليه الصيد ولبس المخيط والطيب والنساء وغير ذلك وكان جميع تلك الامور قبله حلالا له والان حرمت عليه
يسمى محرما كما يسمى الداخل في الحرم محرما واما انه يحرم بالكون فيها كما ما لولاه لا يحرم فلابد للمحرم من فعل يصير به محرما وشارعا في الحج
فعند الشافعي يصير شارعا بمجرد النية فيهن ولذا قال عندنا وقال ابو حنيفة الحج عبادة لها تحليل وتحريم فلا يشرع فيه
بمجرد النية كالصلوة فلابد من فعل شرع به فيه ولهذا قال وبالتلبية اي لا بمجرد النية او سوق الهدي عطف على التلبية عند ابي حنيفة
رضي الله عنه

وهو ايجابه على نفسه فمن فرض فيهن الحج دليل على ما ذهب اليه الشافعي من ان احرام الحج لا ينعقد الا في اشهر الحج حيث قيد ايجاب الحج بقوله فيهن
وان من احرم بالحج عطف على ما ذهب لزمه الاتمام يعني ان الاية دليل على هذا ايضا حيث عبر عن الاحرام بالفرض وما وجب على
المكلف يجب اتمامه **فلا رفث** فلا جماع كما في قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم وقد يجاء ان الرفث هو الافحاش
بما يجب ان يكنى عنه وقال الحسن المراد منه كل ما يتعلق بالجماع فالرفث باللسان ذكر المجامعة وما يتعلق بها والرفث باليد اللمس والغمز
والرفث بالفرج الجماع والتلفظ في غيبة النساء لا يكون رفثا لان ابن عباس رضي الله عنهما كان يحدو بعيره وهو محرم ويقول
وهن يمشين بنا هميسا • ان يصدق الطير ننك لميسا • فقال له ابو العالية اترفث وانت محرم فقال انما الرفث ما قيل
عند النساء او فلا فحش من الكلام مبني على ان يراد بالرفث الحقيقة **ولا فسوق** الفسق والفسوق مصدران بمعنى واحد وهو
فسره بقوله ولا خروج عن حدود الشرع بالسيئات وارتكاب المحظورات اليه ذهب اكثر المحققين لحمل اللفظ على بعض انواع الفسوق
تحكم من غير دليل وذهب بعضهم الى ان المراد منه بعض انواع المعصية وهو السباب احتجاجا بقوله تعالى ولا تنابزوا بالالقاب بئس
الاسم الفسوق بعد الايمان وبقوله عليه السلام سباب المؤمن فسوق وقتاله كفر وقيل المراد منه الايذاء والاحراج قال تعالى ولا
يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم **ولا جدال** فعال بمعنى المجادلة والمخاصمة قال ابن مسعود وابن عباس و
الحسن هو الجدال الذي يخاف معه الخروج الى السباب والتكذيب والتجهيل وفسر المص بالامر منه ولا مراء مع الخدم والمكارين
والرفقة **في الحج** في ايامه قال بعض المتأخرين في اثناء اقامة الحج اقول ——— مقتضى المبالغة في النفي ما ذكره المص لا ما ذكره
القائل نفي الثلاثة اي الرفث والفسوق والجدال على قصد النهي يعني ان الامور الثلاثة وان كانت على صورة النفي بمعنى ان ليس منها شيء
في الحج الا ان المراد بها النهي لان ابقاءها خبرا على ظاهرها يستلزم الخلف في خبر الله تعالى للعلم بان هذه الاشياء كثيرا ما تقع فيه وانما اخرج
على صورة الاخبار للمبالغة في وجوب الانتهاء عنها كان المكلف ادعى كونها منهيا عنها فاجتنب عنها فالله تعالى يخبر بانها لا توجد فيه
ولا يأتي بها احد منكم والدلالة عطف على المبالغة على انها حقيقة اي لائقة بان لا تكون وهذه الامور وان كانت قبيحة واجبة
الاجتناب في كل الاوقات انها في حال الحج افحش كما قال وما كانت منها مستقبحة في انفسها ففي الحج اقبح كلبس الحرير في الصلوة فانه اقبح فيها
والتطريب بقراءة القرآن هو تحسين الصوت ومده بحيث تخرج الحروف عن هيئاتها فيحرم في كل كلام وفي القرآن اقبح واما تزيين القرآن
بالصوت الحسن والمدات التي لا تخل بالحروف فلا كراهة فيه بل هو مندوب اليه قال عليه الصلوة والسلام زينوا القرآن باصواتكم
وفي رواية حسنوا فان الصوت الحسن يزيد القرآن حسنا وقال عليه السلام ليس منا من لم يتغن بالقرآن لانه اي الحج خروج عن مقتضى الطبع

واما الجوار على وجه النظر فامر من امور الدين بالدليل فلا باس به كذا قال الامام النسفي في التيسير نسخة

والعادة الى محض العبادة فيجب ترك العادة وقرأ ابن كثير وابو عمرو الاولين بالرفع مع تنوينهما على ان يكون المرفوع فاعل فعل
مضمر دخل عليه لا للنفي كما قال على معنى لا يكونن رفث ولا فسوق قال صاحب الكشاف وقرئ المنفيات الثلث بالنصب والرفع
وقرأ ابو عمرو وابن كثير الاولين بالرفع والآخر بالنصب اي الفتح فالقراءة في المنفيات الثلث على ثلثة اوجه والمص لم يتعرض
لواحد منها كما لا يخفى ووجهه خفي والثالث بالفتح بفتح اللام على انه اسم لا التي لنفي الجنس يبنى على الفتح ثم ان مجموع لا مع اسمها
هل هو في موضع الرفع بالابتداء وان لا عاملة في الاسم النصب على الموضع ولا خبر لها وليس المجموع في موضع المبتدا بناء
على ان لا عاملة في الاسم النصب على الموضع وما بعدها خبر لا لانها اجريت مجرى ان في نصب الاسم ورفع الخبر فيه لان الاول
قول سيبويه والثاني قول الاخفش وعلى هذين المذهبين يترتب الخلاف في قوله تعالى في الحج على مذهب سيبويه يكون في موضع
خبر المبتدا وعلى رأي الاخفش يكون في موضع خبر لا وعلى القولين يكون معنى الكلام الاخبار بانتفاء الجدال كما قال على معنى الجدال
بانتفاء الخلاف في الحج كائنة قيل لا شك ولا خلاف في الحج وذلك ان قريشا كانت تخالف سائر العرب فتقف بالمشعر الحرام وسائر العرب
يقفون بعرفة فارتفع الخلاف بان امروا بان يقفوا ايضا بعرفة وارتفع النسيء اي الخلاف في الحج بتعيين وقته ورفع ما كان عليه
المشركون من التقديم والتاخير كانوا يؤخرون الحج كل عام من شهر الى آخر فيكون العام الاول ثلثة عشر شهرا والثاني اثنى عشر
وكذا الثالث مع الرابع فكل سنتين عندهم خمسة وعشرون شهرا فيستدير حجهم في كل خمسة وعشرين سنة والسنة التي
حج فيها رسول الله عليه الصلوة والسلام وافق حجهم ذا الحجة فان قيل ما بال ابن كثير وابي عمرو حملا الاولين على النهي والثالث
على النفي مع جواز حمل الكل على النهي او النفي قلت لان المقصود من الاولين منع الناس عن الفعلين القبيحين ومن الاخير الاخبار عن
الكائن وهو ارتفاع الخلاف بظهور الحق واستدل على ان المنهي عنه هو الرفث والفسوق دون الجدال بقوله عليه السلام من
حج ولم يرفث ولم يفسق خرج كهيئة يوم ولدته امه فانه لم يذكر الجدال **وما تفعلوا من خير يعلمه الله** حث على الخير
من حيث ان علم الله تعالى بما يفعله العبد من الخير كناية عن اثابته عليه عقيب النهي عن الشر والظاهر ان لفظ الخير
في قوله من خير تنبيها وكل خير على سبيل البدل ويدخل فيه دخولا اوليا اضداد ما نهوا عنه فيكون حثا على الاضداد
المخصوصة في ضمن الحث على مطلق الخير فيصح ترتب قوله ليستبدل به ويستعمل مكانه اي يستبدل الخير بالشر ويستعمل
الخير مكان الشر بان يستعمل مكان القبيح من الكلام الحسن ومكان الفسوق من البر والتقوى ومكان الجدال الذي المدح
والثناء فعلى هذا يكون الخير مقيدا بقرينة السابق باضداد المذكورات ويكون قوله وما تفعلوا بمعنى الامر في موضع

التاكيد على سبيل الطرد والعكس لانهما متقابلان بناء على ان النهي عن الشئ امر بضده وعكسه قال في الكشاف واوصل فعل الخير عبارة عن
ضبط انفسهم حتى لا يوجد منهم ما نهوا عنه فعلى هذا يكون الخير مقيدا بقرينة الكلام اللاحق بما ينبئ عن التقوى وهو ضبط النفس عطف على قوله حث على الخير
عن كل ما نهوا عنه وقيل هذا مطلق **وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى** وتزودوا لمعادكم التقوى حذف المفعولان عطف على محذوف
الصريح وغير الصريح لدلالة المقام وما بعد الكلام عليه فانه خير زاد للانسان سفران سفر في الدنيا وسفر من الدنيا
فلا بد لكل منهما من زاد فزاد الاول هو الطعام والشراب والمركب والمال وزاد الثاني معرفة الله ومحبته والاعراض
عما سواه وهذا الزاد خير من الاول من وجوه ١ ان الزاد الاول يخلصك عن عذاب موهوم والثاني عن محقق ٢ ان الزاد
الاول يخلصك عن عذاب منقطع والثاني عن عذاب دائم ٣ ان الزاد الاول يوصلك الى لذة ممزوجة بالالام والثاني الى لذات
باقية خالصة عن شوائب المضرة دائمة لا تنقطع ٤ ان الزاد الاول يوصلك الى مر في كل ساعة في الادبار والبعد والفراق و
الثاني يوصلك الى مر في كل ساعة في الاقبال والقرب والوصال ٥ ان الزاد الاول يوصلك الى الشهوة والنفس والثاني
الى حضرة الجلال والقدس قال الاعشى اذا انت لم ترحل بزاد من التقى ولاقيت بعد الموت من قد تزودا ندمت على ان لا تكون
كمثله وانك لم ترصد كما كان ارصدا وبه يظهر توجيه قوله تعالى فان خير الزاد التقوى وقيل نزلت في اهل اليمن كانوا يحجون
ولا يتزودون ويقولون نحن متوكلون فيكونون كلا ثقلا على الناس فامروا ان يتزودوا ويتقوا الابرام في السؤال والتثقيل
على الناس والمعنى تزودوا واتقوا الاستطعام وابرام الناس والتثقيل عليهم فان خير الزاد اتقاء الاستطعام ولما كان
ارادة هذا المعنى من قوله فان خير الزاد التقوى مستبعدا قال قيل **وَاتَّقُونِ** وخافوا عقابي **يَا أُولِي الْأَلْبَابِ** لب الشئ ولبابه
هو الخالص منه واختلفوا في لب الانسان ما هو فقال بعضهم انه العقل لانه اشرف ما في الانسان وبه يتميز عن البهائم ويقرب
من الملك وقال آخرون انه في الاصل اسم للقلب الذي هو محل العقل فان قضية اللب خشية الله وتقواه هذا المعنى مستفاد من
تخصيص الخطاب باولي الالباب والحكمة ان يقول فاتقون او فاتقون يا ايها الناس حثهم على التقوى بقوله فان خير الزاد
التقوى ثم امرهم بقوله واتقون بان يكون المقصود بها اي التقوى هو الله فيتبرؤا عن كل شئ سوى الله لان ما سواه
كالصنم وهواه التبري عن ما سوى الله مقتضى العقل المعرى عن شوائب الهوى ومن لم يكن كذلك فكانه لا عقل له فلذلك
خص اولي الالباب بهذا الخطاب فعلم ان العقل مقتضى التقوى **لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ** اثم **أَنْ تَبْتَغُوا** في ان تبتغوا يعني ان تبتغوا
في محل الجر باضمار حرف الجر وهو متعلق بجناح لما فيه من معنى الفعل اي تطلبوا **فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ** عطاء ورزقا منه تعالى يريد الربح بالتجارة

قيل كان عكاظ ومجنة وذو المجاز اسماء مواضع اسواقهم خبر كان في الجاهلية يقيمونها مواسم الحج يتجرون فيها وكان معايشهم منها
فلما جاء الاسلام تأثموا منه تباعدوا وتجنبوا عنه فنزلت الآية ذكر صاحب الكشاف في سبب نزول الآية ثلث
روايات والمص قصر على واحد منها وحصر الفضل في الربح بالتجارة واجرة المكاري خارج منه **فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ**
دفعتم منها على بناء الفاعل بكثرة يعني الكثرة مستفاد من لفظ افضتم ولهذا قال من افضت الماء اذا صببته بكثرة والهمزة
في افضتم للوجهين احدهما التعدية فيكون مفعوله محذوفا ولذا قال واصله افضتم انفسكم او بعضكم فحذف المفعول كما حذف
في دفعت اي نفسي من البصرة وثانيهما ان الافعال بمعنى الثلاثي اللازم فلا مفعول له وعرفات جمع بحسب اللفظ والصيغة
لا بحسب الحقيقة اذ لم تستعمل الا علما ولم يوجد له واحد سمي به الآية لم يذكر التعليل الثاني كاذرعات
بكسر الراء اسم بلدة بالشام فانه ايضا لم يستعمل الا علما ولم يوجد له واحد قال بعض المتأخرين في تفسير عرفات منقول عن
الجمع كاذرعات والظاهر انه جمع عرفة جمع عارف والا لنون الاسماء المرتجلة اذ لا يعرف النقل في اسماء الاجناس الآية
وسيذكره المص قولا موجوحا منه
قد عرفت عرفات آنفا حق المعرفة وما ذكره القائل قول مرجوح لمخالفته الحق الحقيق بالقبول ولمخالفته لما في صحاح الصحاح حيث قال عرفات
موضع بمنى وهو اسم في لفظ الجمع فلا يجمع قال الفراء لا واحد له بصحة وقول الناس نزلنا عرفة شبيه بمولد وليس بعربي محض
وانما نون وكسر والتنوين والكسر لا يدخلان غير المنصرف وفيها العلمية والتانيث جملة حالية فوجد فيها علتان لمنع الصرف
لان تنوين الجمع تنوين المقابلة يريد ان تنوين جمع المؤنث السالم مقابل وعوض لنون جمع المذكر السالم فتنوين مسلمات مقابل
لنون مسلمين ثم جعل كل تنوين في مثل هذا الجمع وان لم يكن له جمع مذكر كذلك تنوين المقابلة طردا للباب فتنوين عرفات تنوين مقابلة
لا تنوين التمكن الجائز دخوله على غير المنصرف وانما كسر في موضع الجر لانه لا منع بهذا التنوين من تنوين التمكن وهذا معنى قول المص
وذهاب الكسرة تبع ذهاب التنوين من غير عوض لا بالاصالة بل لعدم الصرف وهيهنا ليس كذلك اي ذهاب تنوين التمكن هنا ليس
متعلق بعوض في قوله من غير عوض اي ليس من غير عوض من عدم
لعدم الانصراف بل لعدم اجتماعه مع تنوين المقابلة فلم يتحقق فيه سبب امتناعه من الكسرة او لان التانيث جواب ثان عن قوله
الصرف
وانما نون وكسر اي باختيار انه منصرف لعدم الاعتداد بما فيه من التانيث لان التانيث انما يكون بالتاء المذكورة او المقدرة وهو
اي التانيث هنا اما ان يكون بالتاء المذكورة وهي ليست تاء التانيث هنا وانما هي مع الالف التي قبلها علامة جمع المؤنث فلا تانيث
بالتاء المذكورة او بتاء مقدرة كما في سعاد اشارة الى ان الاسم وان كان علما للمؤنث حقيقة فتانيثه بتقدير التاء فعلى هذا لو جعل
مثل بنت او مسلمات علما للمرأة وجب صرفه لامتناع تقدير التاء ولا يصح تقديرها اي تقدير التاء في عرفات لان المذكورة تمنعه

قوله فانها ... بدلا عن الواو ولا للتانيث ولاختصاصها بالمؤنث

لكونه بمنزلة الجمع بين علامتي التانيث فالتاء المذكورة في عرفات بمنزلة تاء تانيث فانها لكونها بدلا عن الواو ليست للتانيث ولاختصاصها
بالمؤنث تمنع تقدير التاء فلذا قيل هذه التاء بمنزلة التاء في ضخامة لا نظير ولا تحمل اشتالا ثم هذا الامتناع لا ينافي كون هذا الاسم
مؤنثا بحسب الاستعمال لانها للتانيث في الجملة وان لم يكن لمحض التانيث الذي هو المعتبر في منع الصرف من حيث انها كالبدل لها فقد
لقوله تمنعه لاختصاصها بالمؤنث منعت تقدير التاء قال بعض المتاخرين في تفسير عرفات منصرف لان تاء مع الالف علامة جمع
المؤنث لا ان التاء التي هي علامة التانيث اوضح اذ لفظ عرفات غير منصرف للعلمية والتانيث عند البعض ومنهم
المص ولذا قدمه في الذكر والقائل اختار الوجوه وانما سمي الموقف عرفة لانه نعت لابراهيم عليه السلام فلما ابصره عرفه يعني سمي
موضع الوقوف عرفات لان ابراهيم عليه السلام عرفه حين رآه لما تقدم من نعوت جبرئيل عليه السلام اياه له اولان جبرئيل كان
يدور به في المشاعر اي في مواضع المناسك فلما رآه قال قد عرفت فخ فيه الموقف اولان آدم وحواء التقيا فيه فتعارفا فسمي اليوم
عرفة والموضع عرفات اولان الناس يتعارفون فيه لما ذكر في بيان وجه تسمية الموقف بعرفات وجوها مبنية على كون لفظ عرفات
مشتقا من الموقف شرع في بيان ان عرفات ليس جمعا لعرفة بل هو من قبيل ما زيد حروفه لزيادة معناه فقال وعرفات للمبالغة
فيه كذلك اي في الانباء عن الموقف وهي اي عرفات من الاسماء المرتجلة وهي ما لم يوضع قبل التسمية لمعنى حتى يكون منقولا
عن ذلك المعنى الى التسمية الثاني بجمع عارف بان يجعل عرفات جمع عرفة ويجعل عرفة جمع عارف كطلبة وطالب فيكون عرفات
جمع الجمع فيكون من قبيل اسماء الاجناس في الصفة فاذا سمي بها البقعة تكون من الاسماء المنقولة وهذا مجرد احتمال وفيه دليل
اذ عرفة وعرفات لا تعرف [illegible]
وجوب الوقوف بها اي في قوله تع فاذا افضتم من عرفات دليل على وجوب الوقوف بعرفات وهو قول الزجاج علل وجه الدلالة
عليه بقوله لان الافاضة لا تكون الا بعد اي بعد الوقوف وهي اي الافاضة مامور بها بقوله ثم افيضوا وهي موقوفة
على الحضور فيها وهو الوقوف وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيكون الوقوف واجبا لتوقف الواجب عليه او مقدمة على
على قوله مامور بها اي الافاضة مامور بها او مقدمة للذكر المامور به وعلى التقديرين يستفاد من الاية الوجوب وفيه نظر
اعتراض عليه بان ما ذكرتم انما يتم ان لو كان الامر للوجوب ولا نسلم ذلك اذ الامر غير واجب ولو سلم فانما يتم ان لو كان الامر بالذكر مطلقا
والامر به غير مطلق بل هو مقيد بالافاضة ومشروط بها والمقيد لا يستدعي الوجوب فانه اذا قيل اذا ملكت النصاب فزك لا يقتضي
وجوب تحصيل المال وان توقف عليه الزكوة فكذلك وجوب الذكر موقوف على الافاضة وذلك يستلزم وجوب الافاضة فضلا
عن وجوب الوقوف قال التفتازاني في وجه دلالة الاية على وجوب الافاضة انه ذكر الافاضة بكلمة اذا الدالة على القطع

وهي في حكم الشرع الوجوب كانه قال الافاضة واجبة عليكم فاذا اتيتم بها فاذكروا الله واعترض عليه المولى الموصوف بان مجيء هذا لا يصلح ان
يكون وجها في دلالة الاية على وجوب الافاضة لان كون الافاضة مقطوعا بها لا يستلزم ان يكون واجبة والا لزم ان يكون قولك عند القطع بحصول
المال لمخاطبك اذا حصل لك مال فزك دالا على وجوب تحصيل المال لدلالة كلمة اذا على القطع وهذا مما لم يقل به احد اقول
فرق بين كلام الشارع وكلام غيره فان الشارع اذا اخبر عن وقوع الفعل بالصدور عن المكلفين قطعا مراد امرهم بان يوقعوا ذلك الفعل
فيفيد الوجوب بخلاف كلام الغير فتامل **فاذكروا الله** اختلفوا في الذكر المامور به عند المشعر الحرام قال الجمهور ذكر الله بالتلبية والتهليل
والدعاء وقال بعضهم ذكر الله بالجمع بين صلوتي المغرب والعشاء كما مر وقيل بصلوة العشائين والصلوة تسمى ذكرا قال الله تع
اقم الصلوة لذكري **عند المشعر الحرام** متعلق باذكروا او بمحذوف وهو حال من فاعل اذكروا اي اذكروه كائنين عند المشعر
معمول ... من فاعل
الحرام جبل يقف عليه الامام ويدعو ويوافقه سائر الحجاج ويسمى قزح وعليه الميقدة كان الكفار يوقدون فيها النار
في الجاهلية وقيل ما بين مازمي عرفة ووادي محسر المازم كل طريق ضيق بين الجبلين ويؤيد الاول وهو ان يكون
المشعر الحرام عبارة عن جبل يقف عليه الامام ما روى جابر انه عليه الصلوة والسلام لما صلى الفجر يعني بالمزدلفة
بغلس ركب ناقته حتى اتى المشعر الحرام فدعا وكبر وهلل ولم يزل واقفا حتى اسفر وجه التاييد ان المشعر الحرام
لو كان هو المزدلفة وقد كان عليه السلام نزل فيه وبات ثمه لم يكن لقوله صلى الفجر بمزدلفة ثم جاء الى المشعر
الحرام وجه اعلم ان الحجاج اذا افاضوا من عرفات وذلك عند غروب الشمس يوم عرفة يجيئون الى المزدلفة ليلة النحر
ويجمعون فيها بين صلوة المغرب والعشاء ثم يبيتون بها فاذا طلع الفجر يصلون الفجر بغلس ثم يذهبون الى قزح وهو
آخر المزدلفة مما يلي منى فيرقون ان امكنهم ذلك او يقفون بالقرب منه ويحمدون الله ويهللون ويكبرون حتى
يسفرون جدا ثم يذهبون الى وادي محسر فاذا بلغ بطن محسر فمن كان راكبا حرك دابته ومن كان ماشيا اسرع قدر
رمية حجر فاذا اتوا منى رموا جمرة العقبة من الوادي بسبع حصيات ويقطع التلبية مع ابتداء الرمي فاذا رمى جمرة
العقبة ذبح هديه فاذا ذبح حلق راسه او قصر شعره بان يقطع طرفه ثم ياتي الى مكة بعد الحلق فيطوف بالبيت طواف الافاضة
بلغ ه
ويسمى طواف الزيارة ويصلي ركعتي الطواف ثم يعود في بقية يوم النحر وعليه المبيت بمنى ليالي التشريق لاجل الرمي وسمي منى
لانه يمنى فيه الدم اي يراق فاذا حصل الرمي والحلق والطواف فقد حل واذا ثبت هذا التصوير فاعلم ان المشعر المعلم للحج
وانما سمي مشعرا لانه معلم العبادة والحرام المحرم ووصف بالحرام لحرمته ولما ورد ان يقال لو كان المشعر الحرام هو جبل قزح

لزم ان لا يصح الوقوف الا عند الجبل بقوله تع فاذكروا الله عند المشعر الحرام مع انه يصح في كل المزدلفة الا وادي محسر دفعه
بقوله ومعنى عند المشعر الحرام مما يليه ويقرب منه فانه افضل والا فالمزدلفة كلها موقف الا وادي محسر وتقرير الجواب
ان تقييد محل الذكر والوقوف بقوله عند المشعر الحرام للتنبيه على ان الوقوف فيما يقرب من جبل قزح افضل من الوقوف
في باقي مواضع ارض مزدلفة وذلك لا ينافي صحة الوقوف في جميع مواضعها كما ان العرفات كلها موضع الوقوف
لكن الوقوف بقرب جبل الرحمة افضل واولى **واذكروه كما هداكم** كما علمكم او اذكروه ذكرا حسنا كما هداكم هداية
حسنة الى المناسك وغيرها وما مصدرية او كافة يعني تأتي كل من المعنيين على تقديري المصدرية والكافة والفرق بين
المعنيين ان الهداية على الاول بمعنى الدلالة المطلقة والتعليم لكيفية الذكر مثل كونه كثيرا وعلى وجه الخفية والتضرع
وعلى وجه الخوف والطمع فالكاف للتقييد دون التشبيه وعلى المعنى الثاني يراد بالهداية الدلالة الموصلة الى البغية
فالكاف للتشبيه ولذا تعرض فيه لوجه الشبه وهو الحسن ومحل كما هداكم النصب على المصدرية بحذف الموصوف وعلى
الكافة لا عامل له كالمعدود له لانه لم يبق حرف جر بل انما يفيد معنى التشبيه فقط وليس قوله تع واذكروه كما هداكم
تكرارا لقوله تع فاذكروا الله عند المشعر الحرام لان الاول لبيان محل الذكر والوقت وتعليم النسك المناسب لذلك المحل
والثاني ان يكون ذكرنا اياه كهدايته ايانا اي موازنا لها ومناسبا في الكم والكيف او نحو ذلك
لو كان نظم الآية فاذكروا الله عند المشعر الحرام كما هداكم لحصل المراد ولم يتوهم التكرار **وان كنتم من قبله** اي الهدى المدلول
عليه بقوله كما هداكم **لمن الضالين** الجاهلين بالايمان والطاعة او نحو ذلك الا ان تفسير الآية بما يناسب
السوق اي الجاهلين بكيفية ذكره وحسنه وان هي المخففة واللام هي الفارقة وهذا ظاهر وقيل ان نافية واللام بمعنى
الا كقوله وان نظنك لمن الكاذبين اي ما كنتم من قبله الا من الضالين وهو كقوله تع ان كان وعد ربنا لمفعولا كذا في
التيسير **ثم افيضوا من حيث افاض الناس** المراد بالناس العرب كلهم غير الحمس اي من عرفة يعني ان حيث متعلق
بافيضوا ومن لابتداء الغاية وحيث ظرف مكان وافاض الناس جملة فعلية في محل الجر باضافة حيث اليها لا من المزدلفة
اسم موضع والمشعر الحرام ناحية منه والخطاب مع قريش كانوا يقفون بجمع وهو المزدلفة سميت المزدلفة مزدلفة
لان آدم عليه السلام اجتمع فيها مع حواء وازدلف اليها اي دنا منها او سميت بفعل اهلها لانهم يزدلفون الى الله
اي يتقربون بالوقوف فيها وسميت جمعا لاجتماع آدم وحواء فيها وساير الناس بعرفة كما قال المفسرون كانت قريش

وحلفاؤها وهم الحمس يقفون بالمزدلفة وغيرهم بعرفة اتباعا لملة ابراهيم ويرون ذلك ترفعا عليهم اذ يقولون نحن اهل
الله وسكان حرمه فلا نخرج من الحرم ويستعظمون ان يقفوا مع الناس بعرفات لكونها من الحل فامروا بان يساووهم والحمس في الاصل
جمع احمس وهو الشديد الصلب سميت قريش بذلك كذا قال التفتازاني وكانوا تحمسوا بذلك لتصلبهم فيما كانوا عليه اذ لا يستظلون ايام منى ولا يدخلون
البيوت من ابوابها وكذلك كان من حالفهم او من تزوج منهم ولما كان محل الافاضة المدلول عليها بقوله تع ثم افيضوا على الافاضة من عرفات
توجه ان يقال كيف يصح عطف هذه الجملة على الجملة القائلة اذكروا الله عند المشعر الحرام اذا افضتم من عرفات مع انه يستلزم ان يتأخر الافاضة
من عرفات عن الذكر عند المشعر الحرام المتأخر عن الافاضة وهو تأخر الشيء عن نفسه فاجاب عنه بقوله وثم لتفاوت ما بين الافاضتين
اي بين الافاضة من عرفات والافاضة من المزدلفة فان الاولى سنة قديمة متوارثة من زمن ابراهيم عليه السلام والثانية طريقة مبتدعة
وكل بدعة ضلالة ولا شك ان الضلالة متراخية عن الهدى بحسب الرتبة وهذه الجملة المعطوفة لما نزلت في شأن قريش ونهيهم عما كانوا
عليه من مخالفتهم الناس بافاضتهم من المزدلفة مكان الافاضة من عرفات وكان قوله فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله
في قوة ان يقال افيضوا من عرفات ذاكرين عند المشعر الحرام كان محصول المعطوف والمعطوف عليه افيضوا من عرفات ثم لا
تفيضوا من المزدلفة وتخالفوا الناس في افاضتهم من عرفات وموقع ثم في كلام البلغاء كما في قولك احسن الى الناس ثم
لا تحسن الى غير كريم فالتفاوت ما بين الافاضتين كتفاوت ما بين الاحسان المأمور به والاحسان الى غير الكريم و
قيل في تفسير قوله تع من حيث افاض الناس افيضوا من مزدلفة الى منى بعد الافاضة من عرفة اليها فالتراخي ح ظاهر
والمراد بالناس على هذا الناس المعهود وهم قريش ومن في حكمهم من الحمس والخطاب عام للمؤمنين فان قيل لا حاجة في هذا المعنى الى
حمل الناس على المعهود لجواز ان يراد ثم افيضوا من حيث افاض الناس اليه وهو المزدلفة اجيب بان الظاهر من قوله من حيث
افاض الناس من حيث افاضوا منه لا من حيث افاضوا اليه وقرئ الناس بالكسر اي الناسي اكتفاء به عن الياء يريد آدم
من قوله تع فنسي اوله ولقد عهدنا الى آدم من قبل والمعنى ان الافاضة من عرفة شرع قديم فلا تغيروه ووجه ثم على هذه
القراءة غير مبين وكانه اشارة الى بعد ما بين الافاضة من عرفات والمخالفة عنها لان معنى ثم افيضوا ثم لا تخالفوا عنها
لكونه شرعا قديما **واستغفروا الله** من جاهليتكم في تغيير المناسك ونحوه فيه اشارة الى ان استغفر يتعدى الى فيه اشارة الى عموم المتعلق
اثنين اولهما بنفسه والثاني بمن نحو استغفر الله من كل ذنب ولم يجئ استغفر في القرآن الا متعديا الى الاول فقط واما
قوله تع واستغفر لذنبك واستغفري لذنبك واستغفروا لذنوبهم فالظاهر ان هذه اللام لام العلة لا لام التكميل التعدية وجوز

مفعول له لا مفعول به إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ يغفر ذنب المستغفر وينعم عليه فيه لف ونشر مرتب فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ
فاذا قضيتم العبادات الحجية وفرغتم منها اول ـــــ لم يفسر القضاء بالفراغ كما فعله صاحب الكشاف لان القضاء ههنا
بمعنى الاداء والفراغ لازمه ولو قال فاذا اديتم العبادات الحجية وفرغتم منها لكان اولى فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ
فاكثروا ذكره وبالغوا فيه هذا مستفاد من قوله كذكركم آباءكم لانه في موضع المصدر اي ذكرا مثل ذكركم آباءكم كما تفعلون
بذكر آبائكم في المفاخرة وكانت العرب في الجاهلية اذا قضوا مناسكهم جمع منسك وهو النسك اي العبادة وقفوا بمنى
بين المسجد والجبل فيذكرون مفاخر آبائهم يريد كل واحد منهم بذلك حصول الشهرة والترفع له بماثر سلفه ومحاسن
آبائهم والقيام عبارة عن الوقايع والحروب والمعنى اذا تممتم عبادتكم التي امرتم بها في الحج اتركوا عادة الجاهلية واتبعوا
سنن الاسلام واشتغلوا بذكر رب الانام أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا اما مجرور معطوف على الذكر اي على ذكركم المجرور بكاف التشبيه اي
اذكروه كذكركم المتعلق بآبائكم او كذكر هو اشد منه ذكرا بجعل الذكر ذاكرا على المجاز اذا لتمييز بمعنى الفاعل والمعنى
واذكروا الله ذكرا كذكركم آباءكم او كذكر اشد منه وابلغ واو ههنا ليست للتخيير بل للتنقل عن الاول اي للترقي او على
ما اضيف اليه عطف على الذكر اي او معطوف على ما اضيف اليه الذكر في قوله كذكركم اي كذكر قريش آباءهم او قوم اشد منهم
ذكرا وليس فيه المجاز على ضعف من حيث انه فيه عطفا على الضمير المجرور من غير اعادة الجار وهو ممنوع عند البصريين
بمعنى او كذكر قوم اشد منكم ذكرا لآبائهم واما منصوب عطف على مجرور بالعطف على آباءكم وهو مفعول لذكر وذكرا
من فعل المذكور يعني ان ذكرا مصدر استعمل في الهيئة الحاصلة للمذكور فان مصادر الافعال المتعدية موضوعة لمعنى
نسبي متعلق بين الفاعل والمفعول فباعتبار تعلقه بذات الفاعل يحدث فيه هيئة الفاعلية وباعتبار تعلقه
بذات المفعول يحصل فيه هيئة المفعولية فالفاظ المصادر الموضوعة للمعنى المصدري النسبي قد تستعمل ويراد بها
الحاصل بالمصدر سواء كان هيئة حاصلة للفاعل او للمفعول وقد يقال للمصدر بالمعنى الاول انه مصدر مبني للفاعل
وللمصدر بالمعنى الثاني انه مصدر مبني للمفعول وتحقيقه ان المصدر كالذكر مثلا عبارة عن مجموع الفعل والفاعل فقد يوضع مبنيا للفاعل
نحو ان ذكر او ان يذكر وقد يوضع مبنيا للمفعول ان ذكر او ان يذكر اذا تقرر هذا فنقول يحتمل ان يكون قوله او اشد ذكرا
منصوبا بالعطف على آباءكم بمعنى او كذكركم اشد مذكورا اي كذكركم قوما اشد مذكورية منكم من آبائكم او بمصدر دل عليه
المعنى اي او هو منصوب بفعل مقدر حذف اعتمادا على دلالة المقام تقديره او كونوا اشد ذكرا لله منكم لآبائكم او تقديره

او اذكروه ذكرا اشد من ذكركم لآبائكم فيكون اشد منصوبا على انه نعت للمصدر المحذوف مع عامله فَمِنَ النَّاسِ المعهودين اي الذين
يشهدون الحج مَنْ يَقُولُ الفاء تفصيلية والجملة ما عليه الناس في نفس الامر ولهذا قال تفصيل للذاكرين الى مقل لا يطلب
بذكر الله الا الدنيا حصر المقل في طالب الدنيا فقط مع ان المقل يصدق على طالب الآخرة فقط ايضا لان طالب الآخرة فقط بحيث لا يحتاج
الى طلب حسنة في الدنيا اعز واشرف من ان يقال له انه طالب المقل لعزة امر الآخرة ونفاسة مطالبه وتابدها وقيل لان ذلك
ليس بمشروع لان الانسان ضعيف لا طاقة له بآلام الدنيا فلا بد له من الاستعاذة عنها ايضا ورد بان عدم المشروعية في طالب الدنيا
فقط اشد وايضا من يتكلم على الحصر انما ينظر الى وجود القسمين لا الى المشروعية وعدمها فالاولى ان يقال قسره بذلك لكونه على وفق الوجود
ومكثر يطلب به اي بذكر الله خير الدارين والمراد به الحث على الاكثار والارشاد اليه اي اكثروا ذكر الله ودعائه رَبَّنَا آتِنَا
فِي الدُّنْيَا اي اعطنا في الدنيا اي الجاه والغنى والنصرة على الاعداء وما هو من الحظوظ العاجلة اجعل ايتاءنا ومنحتنا
في الدنيا اشارة الى ان المفعول الثاني لآتنا متروك تنزيلا منزلة اللازم بالنسبة اليه لا محذوف للتنبيه على انهم اهل
الدنيا هو الدنيا نفسها بخلاف اهل البصائر فان همهم الحسنة المتعلقة بالدارين وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ اي نصيب
وحظ لان همه مقصور بالدنيا او من طلب خلاق مبني على قول من ذهب الى ان الذين يقتصرون في الدعاء على طلب الدنيا قد يكونون
من المؤمنين فانه يعم فيهم من يسأل الله تعالى لدنياه لا لآخرته ويكون سؤاله هذا دنيا لا لانه سأل ربه الكريم في ادنى المواقف احقر
المطالب واعرض عن سؤال النعيم الدائم والملك العظيم لكنه لا يخرج بهذا الذنب عن الايمان وعن استحقاق خلاق في الآخرة فلا بد
قدر المضاف واذا اريد بهم الكفار فلا حاجة الى تقدير المضاف وَمِنْهُمْ اي من الذين يشهدون الحج مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا
حَسَنَةً يعني الصحة والكفاف وتوفيق الخير والحسنة كلمة جامعة لكل الخيرات وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً يعني الثواب والرحمة
وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ والوقاية يتعدى الى مفعولين وعذاب مفعول ثان بالعفو بعدم العقاب والمغفرة اي التغطية
وقول علي رضي الله عنه مبتدأ الحسنة في الدنيا المرأة الصالحة وفي الآخرة الحوراء وعذاب النار المرأة السوء قول
علي رضي الله عنه وقول الحسن عطف على قول علي الحسنة في الدنيا العلم والعبادة وفي الآخرة الجنة وقنا عذاب النار
معناه احفظنا من الشهوات والذنوب المؤدية الى النار بقول الحسن امثلة خبر المبتدأ المراد بها الا الحصر لما عرفت
ان الحسنة كلمة جامعة لكل الخيرات أُولَٰئِكَ مبتدأ اشارة الى الفريق الثاني لانه تعالى ذكر حكم الفريق الاول بقوله وما له في
الآخرة من خلاق وهذا كان وقيل اليهما فان الفريق الذي اقتصر على طلب الدنيا له ايضا نصيب من جنس ما كسبه وعمله ولاجله
ذكر بعض المتأخرين لفظ قيل ولم يصب

لهم نصيب جملة اسمية قدم فيها الخبر على المبتدأ خبر المبتدأ الخول **مما كسبوا** متعلق بمحذوف وهو صفة لقوله نصيب ومن اما تبعيضية
اي لهم نصيب كائن من جنس ما كسبوا او ابتدائية تفيد السببية وتسمى من الاجلية لان العلة مبدأ الحكم اي المعلول فالمعنى من اجل ما كسبوا وعلى التقديرين
يكون كسبهم عبارة عما عملوه في الدنيا فان الفريق الثاني عملوا اعمالا صالحة حسنة فلهم نصيب من جنس ما عملوا وهو الثواب لانه منفعة حسنة
من جنس ما عملوه من الاعمال الحسنة وانهم استحقوا الثواب الحسنى بسبب اعمالهم الحسنة ومن اجلها وكذا من اقتصر على طلب الدنيا فله نصيب
من جنس ما عمله ومن اجله ولهذا قال اي من جنسه وهو جزاؤه اي كان الكسب خيرا فجزاؤه خير وان كان شرا فجزاؤه شر او من اجله
مثله بقوله كقوله تع مما خطيئاتهم اغرقوا اي من اجل خطيئاتهم او مما دعوا به عطف على قوله من جنسه اي يجوز ان يكون الكسب
بمعنى الدعاء بتوسيعه قوله ربنا آتنا فان الدعاء عمل والعمل كسب نعطيهم منه ما قدرناه مفعول ثان لنعطيهم فيسمى الدعاء كسبا
لانه من الاعمال اي الحسنة باللسان والاعمال موصوفة بالكسب لكن الظاهر ان العمل فعل ساير الجوارح وقيل العمل اعم من العمل
والكلام على الثاني من باب الجمع مع التقسيم المعنوي لان التقدير اولئك الموصوفان الاتيان اختص كل واحد بنوع من الدعاء لهم نصيب مما دعوا فمن اقتصر
على طلب الدنيا فله نصيب منها فحسب ومن طلب الدنيا والآخرة جميعا فله ذلك **والله سريع الحساب** وصف نفسه بسرعة حساب الخلايق
ليدل على كمال قدرته ووجوب الحذر من نقمته تحاسب العباد على كثرتهم وكثرة اعمالهم اختلف في معنى كونه محاسبا للعباد على وجوه
احدها ان معنى الحساب انه تع يعلمهم مالهم وما عليهم بمعنى انه يخلق علوما ضرورية في قلوبهم بمقادير اعمالهم وكميتها وكيفيتها ومقادير مالهم
من الثواب والعقاب قالوا ووجه المجاز فيه ان الحساب سبب لحصول علم الانسان بماله وعليه فاطلق اسم الحساب على هذا الاعلام بطريق
اطلاق اسم السبب على المسبب وهو مجاز مشهور ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال لا حساب على الخلق بل يقفون بين يدي الله يعطون
كتبهم بايمانهم فيها سيئاتهم فيقال لهم هذه سيئاتكم قد تجاوزت عنها ثم يعطون كتب حسناتهم ويقال لهم هذه حسناتكم قد ضاعفتها
لكم وثانيها ان المحاسبة عبارة عن المجازاة ووجه المجاز ان الحساب سبب الاخذ والعطاء والاطلاق اسم السبب على المسبب شايع
والثالث انه تعالى يكلم العباد في احوال اعمالهم وكيفية مالها من الثواب والعقاب فمن قال ان كلامه ليس بحرف ولا صوت
قال انه تعالى يخلق في اذن المكلف سمعا يسمع به كلامه القديم كما انه يخلق في عينيه رؤية يرى بها ذاته القديمة المنزهة
عن مشابهة الامثال ومن قال انه صوت قال انه تعالى يخلق كلاما يسمعه كل مكلف اما ان يخلق ذلك الكلام في اذن
كل واحد منهم او في جسم يقرب من اذنه بحيث لا يبلغ قوة ذلك الصوت قال الله تعالى ان تمنع الغير من فهم ما كلف به
هذا ما قيل في معنى كونه تعالى محاسبا الخلقه في مقدار لمحة اي طرفة عين وروي ان في قدر فواق ناقة وهو ما بين

الحلبين لانها تحلب ثم تترك ساعة يرضعها الفصيل لتدر ثم تحلب وروي في قدر حلب شاة والكل تمثيل في السرعة لا لتعيين المقدار كقوله
تعالى كن فيكون او يوشك عطف على يحاسب ان يقيم القيمة ويحاسب الناس يعني ان المراد بسرعة الحساب اما قلة زمان الحساب
وهو الوجه الاول فالاخبار بها يدل على كمال القدرة ووجوب الحذر منه واما قرب زمان الحساب وهو الوجه الثاني والمقصود به
ان يبادر العباد الى الاعمال الحسنة ولهذا قال فبادروا الى الطاعات واكتساب الحساب الحسنات قال المولى الموصوف بابن تمجيد
فكان عليه ان يقول عقب ذكر الوجه الاول فتاملوا في كمال قدرته تعالى واحذروا منه **اقول** انما تركه لظهوره وان كمال قدرته
والحذر منه لا تنحصر فيه بل قد ظهر من اثاره الكثيرة وقولنا في تفسير الآية وصف نفسه بسرعة حساب الخلايق الى الحذر والتنبيه بخلاف
المبادرة الى الطاعات واكتساب الحسنات فانه خفي بالنسبة اليه ويتحصر فاذكرنا **واذكروا الله في ايام معدودات** المراد بالذكر
بالذكر التكبير ولهذا قال كبروه في ادبار اي اعقاب الصلوات وعند ذبح القرابين ورمي الجمار وغيرها في الطريق والطواف في
ايام التشريق متعلق بمحذوف مجرور على انه صفة للصلوات وذبح القرابين ورمي الجمار وغيرها اي الواقعة في ايام التشريق وهي
ثلثة ايام بعد يوم النحر اولها يوم القر وهو الحادي عشر من ذي الحجة تستقر الناس فيه بمنى والثاني يوم النفر الاول لان بعض
الناس ينفرون في هذا اليوم من منى والثالث يوم النفر الثاني وهذه الايام الثلثة مع يوم النحر ايام رمي الجمار وايام التكبير اعقاب
الصلوة وسميت اياما معدودات لقلتهن قال اكثر العلماء الايام المعلومات عشر ذي الحجة اخرمن يوم النحر والمعدودات
هي ايام التشريق **فمن تعجل** فسره بقوله فمن استعجل النفر بالفتح والسكون الرجوع من منى الى مكة وفي تفسيره اشارة
الى ان تعجل بمعنى استعجل متعديا واستوضح صاحب الكشاف كونه لازما ههنا بقرينة مقابله وهو تأخر فانه لازم قطعا مكانت
حمل المستعجل على معنى اللزوم اولى من حمله على التعدية بقرينة ما يقابله في قول الشاعر ٭ قد يدرك المتاني بعض حاجته ٭
وقد يكون من المستعجل الزلل ٭ فانه قابل المستعجل للمتاني والمتاني لازم فالوجه ان يحمل المستعجل على اللزوم **اقول** لعل المص
نظر الى ان المستعجل يطلب تقديم النفر فان المناسب التعدية واولوية المقابلة بموافقة التعدية واللزوم غير مسلم في كل موضع
في يومين بينهما بقوله يوم القر سمي يوم الحادي عشر به لاستقرار الناس فيه والذي بعده وهو اليوم الثاني عشر من
ذي الحجة اي فمن نفر في ثاني ايام التشريق بعد رمي الجمار عندنا قبل غروب الشمس من اليومين وقيل طلوع الفجر عنده لانه
لم يدخل وقت الرمي بعد **فلا اثم عليه** باستعجاله **ومن تأخر فلا اثم عليه** فمن تأخر في النفر حتى رمى في اليوم الثالث
بعد الزوال وهو وقته كما في اليومين وقال ابو حنيفة يجوز تقديم رميه على الزوال لانه لما ظهر اثر التخفيف في هذا اليوم

في حق التارك لان يظهر في جوازه في الاوقات كلها اولي ومعني نفي الاثم بالتعجيل والتاخير اشارة الي ما يقال ما معني فلا اثم
عليه في حق من استكمل العمل وهذا اللفظ انما يستعمل في المقصر واشارة جوابه بالاخبار عنه بقوله التخيير بينهما والرد علي
اهل الجاهلية فان منهم من اثم بالتشديد المتعجل فان اهل الجاهلية من نسب المتعجل الي الاثم او حكم عليه بانه آثم كقولهم
جهله بالتشديد اذا نسبه الي الجهل ومنهم من اثم المتاخر حاصل الجواب ان الاية نزلت ردا لكل فريق من اهل الجاهلية وتخييرا بين
الامرين فلا يلزم منه التساوي بينهما فيجوز ان يتفاوتا في نفسهما ويتساويا في عدم الاثم **لمن اتقي** اي الذي ذكر من التخيير او من
الاحكام لمن اتقي فاللام للبيان وليست بصلة للعامل المذكور او المقدر في النظم المذكور بل هي متعلقة من جهة المعني لا من جهة
الصناعة بامر مقدر كما في هيت لك فان هيت بمعني هلم واسرع واللام ليست متعلقة به بل بمقدر مثل اقول لك وهذا الخطاب
لك فقوله لمن اتقي خبر لمبتدا محذوف واختلفوا في ذلك المبتدا علي حسب اختلافهم في تعلق هذا الجار فمن جعله متعلقا بقوله
فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه قال تقديره ذلك التخيير لمن اتقي اي مختص لمن يجتنب عن محظورات الاحرام
والمعاصي ولما ورد ان التخيير بين التعجيل والتاخير انما هو مطلقا فلم خص لمن اتقي اجاب بقوله لانه الحاج علي الحقيقة لانه
تعالي انما يتقبل من المتقين والمنقطع به ومن كان ملوثا بالمعاصي قبل حجه وحين اشتغاله لا ينفعه حجه وان كان قد ادي
الفرض ظاهرا او لاجله عطف علي قوله لمن اتقي والمعني ذلك التخيير لاجل تقوي الحاج فان ذا التقوي يكون حذرا متحرزا عن كل
ما يريبه فربما خالج قلبه ان الاقدام علي التعجيل او التاخير يضره ويوقعه في الاثم فخيره الله تعالي بينها ليطمئن قلبه ويتخلص
عن الاضطراب ومن جعله متعلقا بالاحكام السابقة مثل انتفاء الاثم لمن اتقي او الاشتغال بالذكر لمن اتقي او المغفرة والرحمة
لمن اتقي عن جميع المحظورات حال اشتغاله باعمال الحج لقوله عم من حج لم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه
حتي لا يتضرر بترك ما يهمه منها فاللام في لمن اتقي علي الوجه الاول للاختصاص وعلي الثاني للتعليل **واتقوا الله**
في جامع امور كم ليعبا بكم التفسير بالعموم فاوه ذكر التقوي مطلقا عن التعلق بشيء فالتقوي منهم حال الاشتغال بالحج
وغيره ليعبا بكم اي ليبالي بكم **واعلموا انكم اليه تحشرون** تاكيد للامر بالتقوي لان من يتق الحشر والحساب
والمجازاة بالجنة او النار صار علمه بذلك من اقوي الدواعي الي التقوي وتقديم المعمول يفيد الحصر اي الي الله تحشرون
لا الي غيره للجزاء بعد الاحياء واصل الحشر الجمع وضم المتفرق من جهات مختلفة ثم انه تعالي لما ذكر ان من الناس من
قصرت همته علي طلب الدنيا وذكر المؤمنين الذين سالوا خير الدارين شرع في ذكر المنافقين الذين اظهروا الايمان فقال

ومن الناس من يعجبك قوله كلمة من اما موصولة والجملة بعدها صلتها ونكرة موصوفة والجملة بعدها صلتها او نكرة
موصوفة والجملة صفتها يروقك قيل هذا تفسير للاظهر بالظاهر **اقول** انما فسر به لان الاعجاب قد يجيء بمعني آخر
وهو اعجاب المراء بنفسه بخلاف راقه الشيء يروقه والافادة الاظهرية عطف عليه قوله ويعظم في نفسك عطف تفسير
اي تستحسن ظاهر قوله وتعده حسنا فان الاعجاب ههنا استحسان الشيء والتعظيم له والهمزة للتعدية والتعجب حيرة تعرض
الانسان لجهله بسبب منه فهو بالاضافة الي من يعرف السبب والي من لا يعرفه ولهذا قال قوم لكل شيء عجب وقال قوم لا شيء عجب
في الحيوة الدنيا متعلق بالقول اي ما يقوله في امر الدنيا واسباب المعاش فالقول في الاية بمعني المقول وهو الكلام الذي
يقول ذلك القائل والمقول فيه اما الامور والاسباب التي تطلب لتاديتها الي المعاني والمقاصد **او في** معني الدنيا
عطف علي قوله في امور الدنيا اي في شان الدنيا وغايتها وما يقصد اهلها منها وهو الحظوظ الفانية والاغراض الفاسدة
فانها اي الدنيا مراده اي مراد القائل من ادعاء المحبة واظهار الايمان يريد به ان الاية في المنافقين او يعجبك عطف
علي قوله بالقول اي يعجبك قوله في الدنيا حلاوة وفصاحة ولا يعجبك في الآخرة لما يعتريه من الدهشة في الموقف
والحبسة بالضم اللكنة او لانه لا يؤذن له في الكلام ولا يتكلم حتي يعجبك واعلم انه تعالي وصف المذكور بصفات منها
الصفة الاولي قوله تعالي يعجبك والصفة الثانية قوله تعالي **ويشهد الله علي ما في قلبه** الاظهر انه عطف
علي يعجبك فهي صلة لا محل لها من الاعراب او صفة فيكون في محل الرفع ويحتمل ان يكون حالا اما من الضمير المستكن في
يعجبك او من الضمير المجرور في قوله يحلف ويستشهد الله علي ان ما في قلبه موافق لكلامه فالمعني انه يقرر صدقه في
كلامه ودعواه بالاستشهاد بالله ثم يحتمل ان يكون ذلك الاستشهاد بالحلف ويحتمل ان يكون ذلك بان يقول الله
شهيد ان الامر كما قلت والصفة الثالثة قوله تعالي **وهو الد الخصام** شديد العداوة والجدال للمسلمين جعل
الخصام مصدرا كالقتال والجدال ولما ورد علي ظاهره انه يستلزم وقوع المصدر خبرا عن الجثة لان افعل التفضيل لا يضاف
الا الي ما هو بعض منه فاذا قلت شديد الخصومة كان ذلك بمنزلة ان يقال انه اقوي افراد الخصومة واشدها
وهو باطل لان الشخص لا يكون بعض الحدث اشارة الي جوابه بان الد ليس للتفضيل بل هو بمعني لديد والخصام المخاصمة
ويجوز ان يكون جمع خصم كصعب وصعاب فصح جعله خبرا عن الجثة بمعني اشد الخصوم خصومة واجاب عنه صاحب
الكشاف بجعل اضافة الد بمعني في والمعني الد في الخصام ولم يلتفت اليه المص لكونه مخالفا لما صرح به النحاة من ان

افعل لا يضاف الا الى ماهو بعضه وكون اضافته بمعنى في مرجوح قيل نزلت في الاخنس بن شريق الثقفي وكان حسن
المنظر حلو المنطق يوالي رسول الله صلعم ويدعي الاسلام قيل هذا ليس بصحيح لان الاخنس اسلم عام الفتح وحسن اسلامه
فان قيل لم لا يجوز ان يكون اسلم بعد نزول الآية قلنا يمنع ذلك قوله تعالى فحسبه جهنم وقيل المنافقين كلهم قيل الصفات
المذكورة لا تختص بالمنافقين بل تتناول المرائي والصفة الرابعة قوله **واذا تولى** ادبر فليصرف عنك وقيل اذا غلب
وصار واليا اذا تولى يجيء بمعنى الانصراف والرجوع على عقبه ويجيء بمعنى الولاية اي بمعنى كون الانسان واليا فاستوفى تحلى
معناه **سعى في الارض** السعي سير سريع بالاقدام وقد يستعار للجد في العمل والكسب فان قيل السعي سواء كان بمعنى الاسراع في
السير او بمعنى الجد في العمل لا يكون الا في الارض فما فائدة قوله في الارض متعلقا بسعى قلنا الدلالة على كثرة فساده فان
لفظ الارض عام يتناول جميع اجزائه وعموم الظرف يستلزم عموم المظروف فكانه قيل اي مكان حل فيه من الارض
افسد فيه فيلزم كثرة فساده **ليفسد فيها** متعلق بسعى علة له **الحرث** الزرع **والنسل** مصدر نسل ينسل اذا خرج منفصلا
ومنه نسل الوبر والريش والنالة الساقطة منهما والحرث والنسل وان كانا مصدرين في الاصل فالمراد بهما هنا بمعنى المفعول
فان الولد نسل ابويه فخرج منفصل منهما قال ءم لما خلق الله تعالى اسباب المعيشة جعل البركة في الحرث والنسل فظهر به
ان اهلاكهما غاية الافساد كما فعله الاخنس بثقيف اسم قبيلة اذ بيتهم اي اتاهم ليلا واحرق زروعهم واهلك
مواشيهم هذا بالنظر الى قوله ادبر وانصرف وهذا اهلاك الحرث والنسل حقيقة او كما يفعله ولاة السوء بالقتل والا
تلاف او بالظلم حتى يمنع الله بشومه القطر فيهلك الحرث والنسل هذا بالنظر الى قوله وقيل اذا غلب وصار واليا
وهذا اهلاك الحرث والنسل حكما **والله لا يحب الفساد** لا يرتضيه فاحذروا غضبه عليه فان قيل كيف حكم الله
تعالى بانه لا يحب الفساد وهو خالقه ويخلق الاصلاح والافساد قلنا الافساد في الحقيقة اخراج من حالة محمودة لا
لغرض صحيح وذلك غير موجود في فعل الله تعالى ولا هو آمر به ولا يحب له وما نراه من فعله ونظن بنظائره فسادا
فهو بالاضافة الينا اعتبارنا له كذلك فاما بالنظر الالهي فكله صالح ولهذا قال بعض الحكماء يا من افساده اصلاح اي
ما نظنه افسادا لقصور نظرنا ومعرفتنا فهو في الحقيقة اصلاح والصفة الخامسة قوله تعالى **واذا قيل له اتق الله**
اخذته العزة بالاثم جملة شرطية تحتمل الوجهين المذكورين في نظيرتها اعني كونها مستانفة او معطوفة على
يعجبك حملته الانفة وحمية الجاهلية على الاثم الذي يؤمر باتقائه لجاجا من قولك اخذته بكذا واذا حملته عليه

والزمته اياه

والزمته اياه اشارة الى ان الباء في قوله بالاثم للتعدية بناء على انه لا فرق بين قولك اخذته بكذا وحملته على كذا فكما ان كلمة على
صلة الذي قبلها فكذلك الباء وفي الكشاف اي حملته العزة التي فيه وحمية الجاهلية على الاثم الذي ينهى عنه والزمته ار
تكابه والا يخلى عنه ضرارا اولجاجا او على رد قول الواعظ يعني يحتمل ان يراد بالاثم في قوله تعالى اخذته العزة بالاثم
الذنب الذي ينهى عنه بقوله اتق الله وان يراد به رد قول الواعظ فالاثم على الاول حقيقة وعلى الثاني مجاز
فحسبه جهنم كفته جزاء وعذابا اشارة الى ان حسب اسم فعل ماض وجهنم فاعله وقيل حسب مبتدأ بمعنى
اسم الفاعل وجهنم خبره اي كافيه جهنم علم لدار العقاب وهي مرادف للنار وقيل معرب ليس بلفظ عربي **ولبئس**
المهاد جواب قسم مقدر والمخصوص بالذم هو جهنم محذوف للعلم به لسبق ذكره والمهاد الفراش لفظا ومعنى وقيل
ما يوطى للجنب الاول للجلوس والثاني للنوم **اقول** انما عمم تفسير الفراش لانه اسم لما يفرش وهو عام فقصر بعض المتاخرين
بالثاني تقصير والمحقق لم يرض بالثاني لان جهنم ليس موضع النوم ثم انه تعالى لما وصف في الآية المتقدمة حال من يبذل
دينه لطلب الدنيا ذكر عقيبه حال من يبذل دنياه لطلب الدين او ما عند الله من فضله فقال **ومن الناس من يشري**
نفسه وعبارة من الناس قد تستعمل للتحقير كما في قوله تع ومن الناس من يقول امنا بالله الآية وقد تستعمل للتعظيم كما في هذه
الآية سعها ببذلها في الجهاد الشري من الاضداد فالمكلف لما بذل نفسه صار كانه باع نفسه من الله تع بما نال من ثوابه
وصار الله تع كانه اشترى نفس المكلف بما يقابله اعطاه ثوابه كما قال تع في سورة التوبة ان الله اشترى من المؤمنين
انفسهم واموالهم بان لهم الجنة او يامر بالمعروف وينهى عن المنكر قيل هذا المعنى اوفق لتاليف النظم وارتباط هذه الآية
بما قبلها فان ما قبلها وهو قوله اتق الله يندرج فيه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر **اقول** هذا المعنى اوفق لتاليف نظم
اخر الآية لا لمجموعها بخلاف الاول وان الاول اوفق لآية سورة التوبة وامثالها ولذا قدمه حتى يقتل غاية للبذل اوالا
مر والنهي على كل من التفسيرين **ابتغاء مرضاة الله** طلبا لرضاه قال في مختار الصحاح الرضوان بكسر الراء وضمها
الرضا والمرضاة مثله وقيل نزلت في صهيب بن سنان الرومي فالشرح بمعنى المعروف اخذه المشركون حين خرج
من مكة يريد الهجرة وعذبوه ليرتد وقتلوا نفرا كانوا معه فقال اني لهم شيخ كبير وهو يومئذ مائة سنة لا ينفعكم
ان كنت بفتح ان اي لا ينفعكم كوني معكم ولا يضركم ان كنت مستعليا عليكم فخلوني واطلقوني وما انا عليه
اي مع ما انا عليه فخذوا مالي في دار مكة فقبلوه اي المال منه اي من صهيب واتى المدينة والآية نزلت قبل قدومه واجر

رسول الله صلعم بقصته وتلقاه عمر وكان بينهما المواخاة فناداه يا صهيب ربح البيع **والله روف بالعباد** اي رحيم
غاية الرحمة لهم حيث ارشدهم الي مثل هذا الشراء وكلفهم بالجهاد واسترجاح للوجه الاول من وجهي معنى الشري وهوان المر
دبه بذل الروح في الجهاد حتى يقتل ومعناه على الوجه الثاني وهو ان يكون المراد من يشتري صهيبا انه تع روف حيث
خلصه من ايد الكفار فعرضهم لثواب الغزاة والشهداء معنى التعريض بهذا المعنى مستفاد من جعل هذه الجملة اعني
جملة والله رؤف بالعباد تذييلا للكلام السابق فانه تعالى لما ارشدهم الى بذل النفس والجهاد لمرضاته ثم وصف
ذاته بكمال الرافة لعباده كان ذلك تعريضا للسامعين بثواب الاخرة وحثا لهم ان يفعلوا مثل فعل ذلك البايع
لنفسه الباذل لها لرضى الرب فيستحقوا ما يستحقه من ثواب الاخرة بمقتضى رافة الله ورحمته قال الامام فمن رافته
انه جعل النعيم الدايم جزاء على العمل القليل المنقطع ومن رافته انه جوز لهم كلمة الكفر اتقاء على النفس ومن رافته انه
لا يكلف نفسا الا وسعها ومن رافته ان المصر على الكفر مائة سنة اذا تاب في لحظة اسقط كل ذلك العقاب واعطاه
دايم الثواب ومن رافته ان النفس له والمال له ثم انه يشتري ملكه بملكه فضلا منه ورحمة واحسانا ثم انه تع لما بين اقسام
الناس وانهم ينقسمون الى مومن وكافر ومنافق قال ههنا كونوا على ملة واحدة واجمعوا على الاسلام واثبتوا عليه فقال
يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة السلم بالكسر والفتح الاستسلام والطاعة ولذلك اي لكون كل واحد
من السلم بالكسر والسلم بالفتح بمعنى الاستسلام والطاعة يطلق في الصلح والاسلام لان كل واحد منهما يستلزم حصول
الطاعة فتحه اي كثير ونافع والكسائي اي اختاروا في القراة فتح السين وكسرها الباقون وايا ما كان فهو بمعنى الاسلام
الا ان الفتح فيما هو بمعنى الاسلام قليل وكافة اسم للجملة هي في اللغة بمعنى الحاجزة لانها تكف الاجزاء من التفرق
حال من الضمير اي من الواو في ادخلوا والمعنى ادخلوا في السلم جميعا وهذه حال تؤكد معنى العموم في ضمير الجمع
فان قولك قام القوم كافة بمنزلة قاموا كلهم او السلم فح يؤكد معنى العموم فيه والمعنى ادخلوا في الطاعات
كلها ولا تدخلوا في طاعة دون طاعة لانها تؤنث كالحرب كما تؤنث الحرب واستشهد التانيث السلم
بقول الشاعر حيث قال قال اي الشاعر السلم تاخذ منها ما رضيت به والحرب يكفيك من انفاسها جرع وكلمة
من ابتدائية متعلقة بتاخذ لا بيانية او تبعيضية اي الصلح امن ولسعة يمكنك ان تاخذ منها ابدا ما تحبه
وترضاه فلا تسأم من طول زمانها بخلاف الحرب فانه يكفيك اليسير منها وعند جرع من شربها وتسأم

من اكنارها

من اكنارها قال ابو حيان تعليلك كون كافة حالا من السلم بقوله لانها تؤنث كما تؤنث الحرب ليس بشيء لان التاء
في كافة ليست للتانيث وان كان اصلها ان تدل عليه بل انما دخلت لمجرد كون الكلمة منقولة الى معنى كل وجميع ونحوها تاء
قاطبة وعامة فانها تاء النقل ليس الا فانك اذا قلت قام الناس كافة وقاطبة لم يدل شيء من ذلك على التانيث
كما لا يدل عليه كل وجميع **اقول** ان لفظ كافة من الكف وهو وان كان مستعملا للشمول الا انه في الاصل اسم فاعل
منه فتاؤه باعتبار الاصل للتانيث وما ذكره المص تبعا لصاحب الكشاف بناء على ان الاصل والجواب التسليمي اشد دفعا
من المنعي فتامل والمعنى استسلموا لله واطيعوه جملة ظاهرا وباطنا والخطاب بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا للمنافقين
وجاز خطابهم به لانهم امنوا ظاهرا بالسنتهم **اقول** فيه بعد لان الله تعالى نفى الايمان عنهم على وجه المبالغة بقوله وما هم
بمؤمنين كما مر في اوايل السورة او ادخلوا في الاسلام بكليتكم ولا تخلطوا به غيره وكافة حال من الضمير والخطاب
لمؤمني اهل الكتاب فانهم بعد اسلامهم عظموا السبت وحرموا الابل والبانها وكانوا يقولون ترك هذه الاشياء مباح
في الاسلام وواجب في حكم التورية فنحن نتركها احتياطا وفي الكشاف عن عبد الله بن سلام استاذن رسول صلعم
ان يقيم على السبت وان يقرا التوراية في صلوته من الليل لانها كتاب الله تع بيقين فكره الله تع منهم وامرهم بهذه
الاية ان يدخلوا في السلم كافة اي ادخلوا في شرايع الاسلام بكليتكم ولا تخلطوا بها غيرها ولا تتمسكوا بشيء من احكام
الكتب المتقدمة بعد ان عرفتم انها صارت منسوخة او في شرايع الله كلها عطف على قوله في الاسلام بالايمان بالانبياء
والكتب جميعا وذلك انما يكون بالايمان بالقرآن وذلك انما يكون بالايمان بخاتم النبيين عليه الصلوة والسلام
والخطاب بقوله يا ايها الذين امنوا لاهل الكتاب يريد ان السلم بمعنى الاسلام وفي الكلام تقدير المضاف وهو الشرايع
والخطاب لكونهم مؤمنين بنبيهم وكتابهم وكافة حال من السلم **اقول** كان الله تعالى يخاطب المؤمنين في اوايل
النبوة بيا ايها الناس ولما رضي منهم خاطبهم بيا ايها الذين امنوا تشريفا فكيف يصح الخطاب به لاهل الكتاب
الذين يؤمنوا بنبينا ام او في شعب الاسلام واحكامه كلها يريد ان المضاف المقدر هو الشعب والاحكام وكافة حال
من السلم ايضا والمعنى فلا تخلوا بشيء والخطاب للمسلمين وهذا ظاهر والشعب هي المذكورة في قوله عم الايمان بضع
وسبعون شعبة افضلها لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق **ولا تتبعوا خطوات الشيطان**
الخطوات جمع خطوة بالضم والسكون وهو ما بين القدمين والمعنى لا تسلكوا مسالكه ولا تطيعوا فيما دعاكم اليه من السبل

الزايغة والوساوس الباطلة بالتفريق والتمزيق الاول علي ان يكون كافة حالا من فاعل ادخلوا علي معني
غير متفرقين والثاني علي ان يكون حالا من السلم علي معني غير متفرقين بين طاعة وطاعة **انه لكم عدو مبين**
ظاهر العداوة وقدم بيانه **فان زللتم** قرأ الجمهور بفتح اللام الاولي وقرأ بكسرها وهما لغتان والزلل في الاصل
عثرة القدم يقال زلت القدم تزل زلا وزللا وزلولا اذا دحضت ثم يستعمل في العدول عن الاعتقاد الحق والعمل
الصايب عن الدخول في السلم من قال ان الاية الاولي نزلت في المنافقين قال هذه الاية فيهم ومن قال انها في اهل الكتاب
قال هذه ايضا فيهم وقس الباقي عليه **من بعد ما جاءتكم البينات** الايات والحجج الشاهدة علي انه الحق يروي عن
ابن عباس رض قال فان زللتم في تحريم السبت ولحم الابل من بعد ما جاءتكم البينات يعني محمد او شرايعه **فاعلموا ان
الله عزيز** قوي غالب في انتقامه لا يعجزه الانتقام فلا تجرونه **حكيم** فيما شرع لكم من دينه لا ينتقم الا بحق وفي الكشاف
روي ان قاريا قرأ فاعلموا ان الله غفور رحيم فسمعه اعرابي فانكره ولم يقرأ القران وقال ان كان هذا الكلام الله فلا يقول
كذا لان الحكيم لا يذكر الغفران عند الزلل اغراء عليه وفي الاية تهديد بليغ لاهل الزلل عن الدخول في السلم فان الوالد
اذا قال لولده ان عصيتني فانت عارف بي وبشدة سطوتي لاهل المخالفة يكون قوله هذا ابلغ في الزجر من ذكر الضرب
وغيره وكانها مشتملة علي الوعيد منبئة عن الوعد ايضا من حيث انه تعالي اتبعه بقوله حكيم فان اللايق بالحكمة ان
يميز بين المحسن والمسيء فكما يحسن من الحكيم تعذيب المسيء يحسن منه اكرام المحسن بل هذا اليق بالحكمة واقرب
الي الرحمة **هل ينظرون** يعني ينتظرون ومنه قوله تعالي انظرونا نقتبس من نوركم استفهام بمعني النفي اي
ما ينتظر من يترك الدخول في السلم ويتبع خطوات الشيطان ولا ينظر في الايات البينات ولا يتامل ولذلك
اي لكونه في معني النفي جاء بعده **الا ان ياتيهم الله** مفعول ينظرون وهو استثناء مفرغ اي اياتهم امره
او باسه احتاج الي تقدير المضاف لاجماع المفسرين علي انه تع منزه عن المجيء لان الانتقال من خواص الاجسام
والله تعالي ~~من هذه الاية ليس المجيء وان مراده~~ يستحيل ان يكون كذلك وقال السلف الصالحون لما ثبت ان المجيء والذ
هاب محال علي الله علمنا قطعا ان مراد الله تعالي من هذه الاية ليس المجيء وان مراده شيء آخر فان عينا ذلك المراد
لم نامن من الخطاء فالاولي السكوت عن التاويل وتفويض معني هذه الاية علي التفصيل الي الله تعالي وهذا هو
المراد بما روي عن ابن عباس رض انه تع نزل القرآن علي اربعة اوجه وجه لا يعرفه احد لجهالته ووجه يعرفه

العلماء ويفسرونه ووجه يعرف من قبل العربية فقط ووجه لا يعلمه الا الله وذهب جمهور المتكلمين الي انه لا بد من
التاويل علي سبيل التفصيل ثم ذكروا فيه وجوها منها ان المراد هل ينظرون الا ان تاتيهم ايات الله فجعل مجيء الايات
مجيا له تفخيما لشان الايات والمراد بالامر في قول المص يأتيهم امره هو الفعل كقوله او ياتي امر ربك فجاءهم باسنا
فالمعني ما ينظرون الا مجيء امره او باسه او ياتيهم الله بباسه يعني ان فعل الاتيان يستعمل علي وجهين الاول ان يقتصر علي مفعول
واحد ولا يتعدي الي مفعول ثان لا بنفسه ولا بواسطة الحرف والثاني ان يتعدي الي مفعول ثان بواسطة الباء ويمكن
تاويل الاية بوجهين بحملها علي حذف المضاف كما ذكره اولا وعلي حذف الماتي به كما قدره ثانيا للدلالة عليه بقوله ان
الله عزيز حكيم فالمعني ما ينظرون الا مجيء باسه **في ظلل** متعلق بقوله ان ياتيهم جمع ظلة كقلل وقلل كقلة وقلل وهي
اي الظلة ما اظلك وقرئ ظلال كقلال **من الغمام** متعلق بمحذوف هو صفة الظلل والتقدير الا ان ياتيهم امر الله
كاينة من الغمام فعلي هذا يكون من للتبعيض السحاب الابيض ولا يكون كذلك الا اذا كان مجتمعا متراكما فالظلل
من الغمام عبارة عن قطع متفرقة كل قطعة تكون في غاية الكثافة والعظم وكل قطعة ظلة والجمع ظلل وانما ياتيهم
العذاب فيه لانه مظنة الرحمة فاذا جاء منه العذاب كان افظع لان الشر اذا جاء من حيث لا يحتسب كان اصعب قال في الكشاف
كما ان الخير اذا جاء من حيث لا يحتسب كان اسر فكيف اذا جاء من حيث يحتسب الخير وفي الكشاف ولذلك كانت الصاعقة
من العذاب المستفظع لمجيئها من حيث يتوقع الغيث ومن ثم اشتد علي المتفكرين في كتاب الله تعالي وبدا لهم من الله
ما لم يكونوا يحتسبون هذا كلامه قيل في تفسيرها انهم عملوا اعمالا حسبوا حسنات فاذا هي سيئات اي استحقوا
بسببها خلاف ما توقعوه ومن تفكر في هذه الاية ونظر في اعمال الحسنة بشدة الامر عليه ويجوز ان يكون اعماله كاعما
لهم فيجيئه الشر من حيث يتوقع الخير روي عن محمد بن واسع الزاهد انه قرئ عليه هذه الاية فقال اه الي ان فارق
الدنيا رحمة الله **والملايكة** والجمهور قرئ بالرفع عطفا علي الجلالة فانهم الواسطة في اتيان امره بيان لوجه
ذكرهم معطوفا عليه او الاتون علي الحقيقة بباسه عطف علي الواسطة قيل فعلي هذا ذكر الله في قوله تعالي الا ان
ياتيهم الله تمهيد لذكر الملايكة الذين ياتون بباسه وليس المراد به بيان الاتي بالباس حقيقة هو الله تعالي هو
السبب الامر باتيان الباس ونظيره في التمهيد قوله تعالي يخادعون الله والذين امنوا في وجه فلا يرد ما قيل لو كان اتيان
الله اتيان امره لكان مجازا واتيان الملايكة حقيقة واللفظ الواحد لا يكون في موضع واحد حقيقة ومجازا

ولاحاجة الي الحمل علي عموم المجاز وقرئ بالجر عطفا علي ظلل او الغمام والمعنى على الاول الا ان يأتيهم الله ببأسه في ظلل من الغمام
وفي الملائكة وعلي الثاني الا ان يأتيهم الله ببأسه في ظلل من الغمام وظلل من الملائكة فوصف الملائكة بكونها ظللا
علي التشبيه **وقضي الامر** اتم امر اهلاكهم وفرغ منه وضع الماضي موضع المستقبل يقتضي لدنوه اذ كل ما هو آت قريب و
تيقن وقوعه فكانه وقع وقرئ وقضاء الامر عطفا علي الملائكة فعلى هذا ينبغي ان لا يقدر في قوله تعالى الا ان
يأتيهم الله للزوم التكرار فان معنى الا ان يأتيهم امر الله الا ان يأتيهم حكم الله وقضاؤه وهذا عين المعطوف علي
تلك القراءة اي وقضاء الامر هو البأس والعذاب **والي الله ترجع الامور** بضم تاء المضارع وفتح الجيم وتأنيث
الفعل وبنائه للمفعول اي ترد اليه الامور لا الي غيره بناء علي ان قوله الي الله يتعلق بما بعده وانما قدم للاختصاص وجه
التأنيث اجراء جمع التكسير مجرى المؤنث ووجه بنائه للمفعول ان رجع يجيء متعديا مصدره رجع نحو ضرب كما يستعمل
لازما مصدره رجوع كدخول قراءة ابن كثير ونافع وابو عمرو وعاصم علي انه من الرجع فهذه قراءة قراء اربعة من السبعة
وقرا الباقون اي ابن عامر وحمزة والكسائي علي البناء للفاعل بالتأنيث اي ترجع بفتح التاء وكسر الجيم غير يعقوب
فانه قرا بالتذكير علي انه من الرجوع اي من اللازم وقرئ ايضا بالتذكير وبناء المفعول اي يرجع بضم الياء وفتح
الجيم **سل** يحتمل ان يكون امرا من سال يسل يسال مثل خاف يخاف او من سأل يسأل بهمزة مفتوحة فيهما اصله
اسأل علي وزن افتح القيت حركة الهمزة الي السين فحذفت الهمزة تخفيفا واستغني عن همزة الوصل اعتبارا
لحركة السين **بني اسرائيل** مفعول الاول امر للرسول عليه الصلوة والسلام او لكل احد والمراد بهذا
السؤال تقريعهم يعني السؤال المأمور به الرسول عليه الصلوة والسلام او لكل احد يقصد به تقريع بني اسرائيل
وليس المراد به ان يجيبوا او يخبروا عن تلك الايات ليعلمها السائل لانه عم كان عالما بها باعلام الله تعالى اياه له
واشتهر ذلك بين امته بحيث استغنوا بذلك عن سؤال بني اسرائيل عنها والمقصود المبالغة في الزجر عن الاعراض
عن دلايل الله تعالي ولما نهى عن الكفر بقوله يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان
ثم قال فان زللتم اي اعرضتم عن هذا التكليف صرتم مستحقين من للتهديد بقوله فاعلموا ان الله عزيز حكيم
ثم هددهم بقوله هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة ثم ثلث التهديد بقوله
سل بني اسرائيل يعني هولاء الحاضرين **كم اتيناهم** في محل النصب او الخفض لانها في محل المفعول الثاني

للسؤال

للسؤال لانه يتعدي الي مفعولين الي الاول بنفسه والي الثاني بحرف الجر وهو اما عن واما الباء نحو سألته عن كذا وبكذا وقد
يحذف حرف الجر فيجاز في محل كم مع ما في حيزها النصب والخفض بحسب التقديرين وكم ههنا متعلقة للسؤال والسؤال
لا يعلق الا بالاستفهام كهذه الاية وانما علق السؤال وان لم يكن من افعال القلوب قالوا لانه سبب العلم والعلم يعلق فكذا
سببه والمعني كم اتينا اسلافهم **من اية بينة** يحتمل ان يراد بها معجزات انبيائهم علي ما هو المعني الحقيقي اللغوي كفلق البحر لهم
او انجائهم من عدوهم وتظليل الغمام عليهم وانزال المن والسلوي ونتق الجبل وتكليم الله موسي والعصا واليد البيضا
وانزال التورية الي غير ذلك ويحتمل ان يراد بها ايات كتبهم علي ما هو المتعارف من ايات القران وغيره فان في التورية
والانجيل ايات دالة علي نبوة محمد عم وصدقه وصحة شريعته فكفروا بها حين لم يؤمنوا به ولم يبينوا نعته وهذا معنى
قول المص في تفسير الاية معجزة ظاهرة او اية في الكتب شاهدة علي الحق والصواب علي ايد الانبياء المراد بالحق الاعتقاد
يات وبالصواب العمليات وكم خبرية لتكثير المعدود والمعني كم اية بالجر اي اية كثيرة اتيناهم ومن اية بيان علي وجه
التفسير او استفهامية للسؤال عن العدد والمعني كم اية بالنصب اي اي عدد من الايات اتيناهم من اية مقررة
صفة استفهامية فان قيل علي تقدير الخبرية ما معنى السؤال وعلي تقدير الاستفهامية كيف يكون السؤال للتقريع والاستفهام
للتقرير وهما متنافيان لان التقريع يفيد الاستعار تقدير الاستفهامية معنى التقرير الحمل علي الاقرار بالتركي اقرار انذرك
لا بمعني جعله مقررا او محققا ومحلها اي محل كم النصب علي المفعولية اي لا اتيناهم فان كل موضع يكون ما بعد كم الاستفها
مية فعل غير مشتغل عنه بضميره او متعلق ضميره كان في محل النصب بذلك الفعل بحسب ما يقتضيه العامل فيه او الرفع بالابتداء
اي يجوز ان يكون كم في محل الرفع بالابتداء والجملة بعدها في محل الرفع خبرا لها علي حذف العايد من الخبر الي المبتدا اذ التقدير كم اتيناهم
اياها واية مميزها مميز كم ومن للفصل فانه يحسن دخول من علي مميز كم استفهامية كانت او خبرية اذا وقع الفصل
بينها وبين مميزها وقيل يجوز مطلقا اي سواء كان بينهما فاصل ولا وقيل في الاية اضمار والتقدير كم اتيناهم من اية
بينة كفروا بها وبدلوها ويدل علي هذا الاضمار قوله ومن يبدل نعمة الله فان التبديل تغير الشيء علي غير ما كان عليه **ومن**
يبدل نعمة الله اي ايات الله فانها سبب الهدي الذي هو اجل النعم يريد ان ذكر نعمة الله ههنا من وضع المظهر موضع
المضمر من غير لفظه السابق للاشعار بتعظيم الايات وتقليل فعلهم بكفران تلك النعمة العظمى بجعلها متعلق بيبدل
سبب الضلالة وازدياد الرجس هذا ناظر الي ان يراد بالاية في قوله تعالي كم اتيناهم من اية بينة معجزة اظهرها الله تعالى

علي ايدي الانبياء وعلى هذا يكون المراد بالتبديل تبديل الصفات فقط كما في قولك بدلت الحلقة خاتما والذات واحدة
فان شان تلك المعجزات ان يكون سبب الهدي والنجاة وهم عكسوها فجعلوها سبب الضلال والهلاك والتحريف عطف
علي جعلها والتاويل الزايغ هذا ناظر الي ان يراد بالاية المذكورة ايات الكتب المنزلة يكون المراد بالتبديل تبديل الذات
نحو بدلت الدراهم بالدنانير ففي كلامه لف ونشر من بعد ما جاءته بعدما وصلت اليه وتمكن من معرفتها جواب عما يقال
ما معني ذكر المجيء بعد الوصف بالاتيان والتبديل المنبئين عن الوصول مع القطع بان تبديل الشيء لا يتصور الا بعد مجيئه
تقرير الجواب ان المجيء مجاز عن التمكن من معرفتها تشبيها لحضور المعني عند القلب بحضور العين عند العين واعتبر التشبيه
اولا في عدم المعرفة او عدم التمكن منها تحقيقا لمعني المجيء المنبئ عن سابقة الغيبة حتي لو قيل من بعد كانت عندهم لم يحتج
الي ذلك المعني من بعد ما عرفوها من حيث انها اية ونعمة او تمكن من ذلك فلا يرد ان تبديل الشيء لا يكون الا بعد معرفته فالا
الاستدراك بحاله وفيه تعريض بانهم بدلوها بعد ما عقلوها ولذلك اي ولاجل ان فيه تعريضا بالمعني المذكور قيل تقديره
فبدلوها ومن يبدل **فان الله شديد العقاب** لما ورد ان يقال كيف صح ان يكون هذا الكلام جزاء لهذا الشرط
مع فقد السببية والترتب اشار بتفسيره الي ان الجزاء محذوف والتقدير يعاقبه اشد عقوبة لانه ارتكب اشد جريمة
ووضع دليل الجزاء مقامه بدل النعمة اشد ان تبديل النعمة مطلقا جريمة وتبديلها مع العلم بانها نعمة الله منحت لاجل
الشكر اشد جرم ولذا كان وعيدا للعلماء المقصرين اشد من الجاهلين بالاحكام لان الجهل قد يعتذر به وان كان الا
عذاره به غير مقبول في باب التكاليف فكان المعني انهم بدلوها وليس لهم في ذلك التبديل عذر **زين للذين كفروا**
الحيوة الدنيا حسنت في اعينهم انث الفعل الاسناده الي ضمير الحيوة وذكر زين حيث لم يقل زينت لكونه
مسندا الي ظاهر المؤنث الغير الحقيقي لان معني الحيوة والعيش والبقاء واحد فكانه قيل زين للذين كفروا البقاء و
لاسيما فصل بين زين وبين الحيوة الدنيا بقوله للذين كفروا اذا فصل بين فعل المؤنث وبينه بفاصل حسن تذكير الفعل
لان الفاصل يغني عن تاء التانيث وجيء بقوله زين ماضيا دلالة علي ان ذلك قد وقع وفرغ منه واشربت محبتها في قلو
بهم حتي تهالكوا عليها واعرضوا عن غيرها والمزين علي الحقيقة هو الله تعالى هذا تفسير لمعني التزيين علي اصل اهل
السنة وفيه رد علي صاحب الكشاف حيث فسره علي اصل الاعتزال قال المزين هو الشيطان زين لهم الدنيا و
حسنها في اعينهم لوساوسه وحببها اليهم فلا يريدون غيرها ثم قال ويجوز ان يكون الله قد زينها لهم بان خذلهم حتي

استحسنوها واحبوها او جعل امهال المزين تزيينا ويدل عليه قراءة من قرأ زين للذين كفروا الحيوة الدنيا قوله زين لهم الدنيا هو بناء
سبب اسناد التزيين الي الشيطان باثبات فتحه بناء علي ان تزيينها يفضي الي حبها وحبها راس كل خطيئة وهذا المقدار من بيان فتح
التزيين كاف في اسناده الي الشيطان لانه من اصله ان القبيح لا يسند الي الله تعالى حقيقة فان اسند كان مجازا كما اشار اليه بقوله
ويجوز ان يكون الله قد زينها لهم بان خذلهم بيان لوجه الاسناد المجازي اليه تعالي وقوله فلا يريدون غيرها انما ذكر لان مجرد
تزيينها وتحسينها لا يوجب قبحا لجواز ان يكون مع ارادة الآخرة قيل وليس في الكلام ما يشعر به اذ ما من شيء الا وهو فاعله
تعليل لاسناد التزيين الي الله تعالي وتحقيقه ان كل فعل حسنا كان او قبيحا بل كل شيء بخلق الله تعالي وايجاده وهو من تمام رد
مذهب الاعتزال فانهم قالوا القبايح لا تسند الي الله تعالى والله تعالي لا يفعل القبيح ونحن نقول خلق القبيح ليس بقبيح وهذا ليس
ممنوعا وانما الممتنع اتصافه تعالي بالقبايح وخلق القبيح لا يوجب اتصاف الخالق به واعلم ان بعض المتاخرين اختار مذهب الا
عتزال ههنا حيث فسرها فسر به صاحب الكشاف وطعن فيه المص اذ قال المزين علي الحقيقة هو الله تعالي اذ ما من شيء الا وهو
فاعله اخطا في المدعي وما اصاب في الدليل اما الاول فلان التزيين صفة تقوم الشيطان والفاعل الحقيقي لصفة ما تقوم به
تلك الصفة وليت شعري ما يقول هذا القائل في الكفر والضلالة واما الثاني فلان مبناه عدم الفرق بين الفاعل النحوي الذي
كلامنا فيه والفاعل الكلامي الذي يوزل من هذا المقام **اقول** مراد المص بقوله الا وهو فاعله خالقه كما صرح به في سورة
آل عمران في تفسير قوله زين للناس حب الشهوات الاية حيث قال والمزين هو الله تعالي لانه الخالق للافعال والدواعي
فلا يرد ما قاله بعض المتاخرين اصلا وقد عرفت التحقيق في المدعي والدليل مما ذكرنا ويدل عليه قوله ويدل عليه اي علي
ان المزين حقيقة هو الله تعالى قراءة زين علي البناء للفاعل اذ المزين علي هذه القراءة هو الله تعالي اذ لم يسبق للشيطان
ذكر ولم بعض المتاخرين ان المراد بالفاعل ما هو ولهذا قال ما قال وكل مبتداء من الشيطان بيانه والقوة الحيوانية عطف
عليه وكذا قوله وما خلق الله فيها اي في هذه الدنيا من الامور البهية والاشياء الشهية مزين خبر المبتداء بالغرض من تمام
الرد والحاصل ان صاحب الكشاف جعل اسناد التزيين الي الله تعالي مجازا والي الشيطان حقيقة فعكس المص ذلك
موافقا لما عليه اهل السنة في امثال هذا المقام **ويسخرون من الذين امنوا** جيء بصيغة الاستقبال دلالة علي الحدوث
والتجدد يريد فقراء المومنين كبلال وعمار وصهيب اي يسترذلونهم ويستهزؤن بهم علي رفضهم الدنيا واقبالهم علي العقبى
لم يقدر المبتداء اشارة الي انه عطف علي زين والعدول الي المضارع لما ذكرناه انفا ومن للابتداء كانهم جعلوا مبتداء

السخرية والساخرون ابوجهل واضرابه وقيل رؤساء اليهود وقيل المنافقون **والذين اتقوا** مبتداء **فوقهم** جزء
يوم القيمة لانهم في عليين وفوق ظرف مكان حقيقة وهم اي الساخرون في اسفل السافلين فالفوقية مكانية او
لانهم في كرامة عطف علي قوله لانهم في عليين وهم في منزلة فالفوقية اولانهم يتطاولون عليهم عطف عليه فيسخرون
منهم كما سخروا منهم في الدنيا فالفوقية رتبية ايضا فعلي الاول ان نعيم المومنين في الاخرة فوق نعيم الكافرين في الدنيا
وعلي الثاني ان سخرية المومنين في الاخرة فوق سخرية الكفار بهم في الدنيا وانما قال والذين اتقوا بعد قوله من الذين
امنوا ليدل علي انهم متقون اي ليدل علي الذين امنوا متقون وهذا المعني مستفاد من وضع الظاهر وهو الذين اتقوا موضع
ضمير الذين امنوا لكن بغير لفظ السابق ومقتضي الظاهر ان يقال وهم فوقهم يوم القيمة فدل ذلك علي ان الذين امنوا هم
المتقون لان قوله والذين اتقوا من حيث انه موضوع موضع الذين امنوا كان بمنزلة التفسير ففهم منه ان المومنين
هم المتقون وان استعلائهم للتقوي اي استعلاؤهم عليهم ~~في العقبي قيل قول المص~~ يوم القيمة لاجل تقويهم لترتب
الفوقية علي صفة التقوي فدل علي ان التقوي هي علة تفوقهم واستعلائهم عليهم في العقبي قيل قول المص يشعر ان العطف
في قوله والذين تفسيري واجيب بانه من حيث المعني كذلك لامن حيث اللفظ لان الذين اتقوا مبتداء وفوقهم جزء **والله**
يرزق من يشاء في الدارين **بغير حساب** بغير تقدير لانه تع لايخاف نفاد ما عنده فيحتاج الي حساب ما يخرج منه فيو
سع علي من يوجب الحكمة التوسعة عليه كما وسع علي قارون وغيره فهذه التوسعة علي الناس من الله تعالي لما فيها من الحكمة
فيوسع في الدنيا استدراجا تارة في حق الكفار فان الله تعالي يذيقهم بالنعمة الي النقمة وابتلاء اخري في حق المومنين اي
يعامل الله تعالي معهم معاملة المبتلي المختبر والا فحقيقة الابتلاء في شان علام الغيوب محال ولا بين في الاية المتقدمة ان الكفار
زين لهم حب الدنيا وانهم اصروا علي الكفر بسببه بين في هذه الاية ان هذا الامر غير مختص باهل هذا العصر اذ اختلاف الامم
السابقة كان بسبب البغي والتحاسد والتوغل في حب المال والجاه فقال **كان الناس امة واحدة** الامة القوم المجتمعون
علي امر واحد يقتدي بعضهم بعضا في التوجه له وهو ماخوذ من الايتمام دلت الاية علي ان الناس كانوا امة واحدة
ولكنها ما دلت علي انهم متفقون علي الحق ام علي الباطل وذهب كثير من محققي المفسرين الي انهم كانوا متفقين في الايمان
واتباع الحق بدليل ما بعده وهو قوله تعالي فبعث الله النبيين فان الفاء فيه فصيحة والتقدير فاختلفوا فبعث
الله الاية ولهذا قال متفقين علي الحق فيما بين آدم وادريس اونوح قيل ان ادريس بعد نوح علي الاصح عن ابن

عباس

عباس رض كان بين ادم ونوح عشرة قرون علي شريعة من الحق فاختلفوا فبعث نوح او بعد الطوفان اي اهل السفينة وهم نوح
ومن كان معه فيها كانوا علي الحق وقيل ان الناس كانوا امة واحدة علي الكفر بعد وفاة آدم فبعث نوح وغيره ولهذا قال
او متفقين علي الجهالة والكفر في فترة ادريس اونوح قال ابن عباس رض كان الناس قبل بعث ابراهيم امة واحدة
كفارا فبعث ابراهيم وغيره ويحتمل ان يكون المراد بكونهم امة واحدة كونهم متفقين في الخلو عن الشريعة والجهل بالحقايق
لولا ان الله تع من عليهم بالرسل **فبعث الله النبيين مبشرين** بالثواب للمؤمنين **ومنذرين** بالعقاب للكافرين
وهما حالان اي اختلفوا فبعث الله الوجه الاول راجح اذ البعث لازم بدون الاختلاف علي الوجه الثاني لان الكفر والجهل يقتضي
البعثة وانما حذف لدلالة قوله تع فيما اختلفوا فيه فالفاء في فبعث الله هي الفصيحة قال بعض المتاخرين ولما كان سبب
البعثة الاختلاف لم يبق احتمال لان يكون المراد من الامة المذكورة المتفقين علي الجهالة والكفر **اقول** قد عرفت انه قول
بعض والمص كانه ناقل والبحث علي الناقل غير مقبول والمختار عنه هو القول الاول كما عرفت سابقا ولاحقا وعن
كعب انه قال الذي علمته من عدد الانبياء مائة واربعة وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف والمرسل منهم ثلث
مائة وثلثة عشر وعليه الروايات والمذكور في القران باسم العلم ثمانية وعشرون **وانزل معهم الكتاب** يريد الجنس
اي اللام في الكتاب للجنس لا للعهد ولا يريد به انه انزل مع كل واحد كتابا يخصه هذا رد علي صاحب الكشاف حيث قال يريد
الجنس او مع كل واحد كتابه واجيب عنه بانا لا نم ان النبيين عام لتاخرهم عن الشريعة التي كان الناس عليها
وعلي تقدير عمومه جاز ان يرجع الضمير في معهم الي مخصوصين من المبعوثين الذين انزل معهم الكتاب كما في قوله تعالي
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الي قوله وبعولتهن احق بردهن فان المطلقات تعم البائنة والرجعية
وضمير بعولتهن لا يرجع الا الي الرجعيات فان اكثرهم لم يكن لهم كتاب يخصهم وانما ياخذون بكتب من قبلهم
قال بعض المتاخرين لا لهذا لان المعني مع كل واحد من الذين لهم كتاب وعموم النبيين لا ينافي خصوص الضمير
الضمير العايد اليه بمعونة القرينة بل لان بعض الكتاب المخصوص لمن معه لا يشتمل الاحكام كالزبور فلا يصلح
ما ذكر بقوله ليحكم بين الناس غاية له **اقول** ما ذكره المص بيان للواقع وفيه ارجاع الضمير الي الظاهر الشايع
في امثاله والحمل علي القليل النادر بعيد جدا وقوله تع ليحكم بين الناس غاية له باعتبار ان يرجع الضمير الي النبي المبعوث
الذي له كتاب او الي الكتاب الذي يشتمل الاحكام كما اعترف بجوازه **بالحق** حال من الكتاب اي ملتبسا بالحق

شاهدا به **ليحكم بين الناس** تعليل للانزال اي الله اي فاعل ليحكم ضمير الله تعالي او النبي المبعوث اى ليحكم كل واحد
منهم بما معه من الكتاب او كتابه قال التفتازاني ثم ان الاظهر ان يعود الضمير في ليحكم الي الكتاب اذ الابل في عوده
الي الله من تكلف في المعني اي ليظهر حكم او النبي من تكلف في اللفظ حيث لم يقل ليحكموا **اقول** اسناد الحكم الي الكتاب
مجاز لان الحاكم بالحقيقة هو الله والنبي يحكم بما في كتاب الله والكتاب حاكم باعتبار كونه كاشفا لوجه حكم الله
تعالى و مشتملا علي بيانه ولذا اخره **فيما اختلفوا فيه** في الحق الذي اختلفوا مبني علي الاول او فيما التبس
عليهم مبني علي الثاني **وما اختلف فيه** في الحق والكتاب **الا الذين اوتوه** اي الكتاب المنزل
لازالة الخلاف اولازالة ماهو بمنزلة الخلاف اي التباس الحق اي عكسوا الامر فجعلوا ما انزل مزيحا للاختلاف الموصول
مع صلة مفعول اول للجعل سببا مفعوله الثاني لاستحكامه اذ اوصل الاختلاف ثابت موجود قبل البعثة والانزال
من بعد ما جاءتهم البينات تعيص ان يكون ايتاء الله تعالى اياهم الكتاب كان بعد مجي البينات فيكون هذه
البينات مغائرة لامحالة لايتاء الكتاب لايمكن حملها علي شي سوي الدلايل العقلية التي نصبها الله له تعالي علي
اثبات الاصول التي لايمكن القول بالنبوة الابعد ثبوتها وذلك لان المتكلمين يقولون كل ما لايصح اثبات النبوة
الا بثبوته فذلك لايمكن اثباته بالدلايل والا وقع الدور وقال بعض المفسرين المراد بالبينات صفة محمد عم المبينة
في كتبهم **بغيا بينهم** مفعول له صح متعلق بمحذوف لانه صفة لبغيا حسدا بينهم وظلما طرحهم علي الدنيا اعلم ان المستثني
المفرغ ههنا ثلثة كانه قيل ما اختلف في وقت من الاوقات احد من الاحاد لغرض من الاغراض الا وقت مجي
البينا الا العالمون بالكتاب والا الغرض الحسد **فهدي الله الذين امنوا** اي المؤمنين **لما اختلفوا فيه**
متعلق بهدي الي ما اختلفوا فيه يقال هديته الطريق وللطريق والي الطريق اي للحق الذي اختلف فيه من اختلف
قال ابن زيد هذه الاية في اهل الكتاب اختلفوا في القبلة فصلت اليهود الي بيت المقدس والنصاري الي المشرق
وهدانا الله الكعبة واختلفوا في الصيام وهدانا الله شهر رمضان واختلفوا في الايام فاخذت اليهود السبت
والنصاري الاحد فهدانا الله الجمعة واختلفوا في ابراهيم فقالت اليهود كان يهوديا وقالت النصاري كان
نصرانيا فقلنا انه ءم كان حنيفا مسلما واختلفوا في عيسي ءم فاليهود فرطوا بان جعلوه لفرية والنصاري
افرطوا بان جعلوه ربا فهدانا الله الي ما هو الحق في شانه **من الحق** بيان لما اختلفوا فيه اي هدي الله المؤمنين

الي الحق

الي الحق الذي اختلف فيه من اختلف **باذنه** بامره او بارادته ولطفه قال بعض المتاخرين بتيسيره وتوفيقه
اقول كون الاذن بمعني الامر ظاهر كما في قوله تع الا من اذن له الرحمن وكونه بمعني الارادة واللطف تفسير بما هو
لازم معناه فانه اذا لم يتعلق به ارادته ولو لم يلطف لما اذنه وقد يجي بمعني الاعلام نحو فاذنوا بحرب من الله ورسوله
وكونه بمعني التيسير والتوفيق غير ظاهر **والله يهدي من يشاء الي صراط مستقيم** لا يضل سالكه بيان
لمعني استقامة الصراط فالمعني يهدي الي صراط لا يضل سالكه لاستقامته واستوائه شرعا وعقلا وان لم يشاهد
حسا ثم بين الله تعالى ان مجرد ذلك لا يفضي الي المطلوب الذي هو دخول الجنة فقال **ام حسبتم** التفات من
الغيبة الي الخطاب لان قوله تعالي كان الناس امة واحدة غيبة وان رسول الله صلعم والمومنين ذكروا بطريق الغيبة
في عموم النبيين والذين امنوا **ان تدخلوا الجنة** من مشقة اختلف في سبب نزوله قال ابن عباس رضه لما دخل رسول
الله صلعم المدينة اشتد الضر عليهم لانهم خرجوا بلا مال واظهرت اليهود العداوة فنزل وعن قتادة والسدي انه
نزل في غزوة الخندق وقيل نزل في حرب احد خاطب به النبي صلي الله عليه وسلم والمومنين عطف النبي ءم بعد
ما ذكر نهم اختلاف الامم علي الانبياء ظرف مخاطب بعد مجي الايات ظرف اختلاف تشجيعا المفعول له لخاطب
لهم اي النبي والمومنين علي الاثبات مع مخالفيهم من اهل الكتاب والمشركين والمنافقين وام منقطعة
متضمنة لمعني بل والهمزة فبل اضراب عن الاخبار المتقدمة الي الانكار المدلول عليه بهمزة الاستفهام ولهذا
قال ومعني الهمزة فيها في ام الانكار اي انكار الحسبان بمعنى انه لا ينبغي ان تحسبوه وهذا الانكار
يدل علي وجود الحسبان في المخاطبين لان الانكار والاستبعاد يقتضي سبق وجود الشي المنكر المستبعد وكان
كذلك لما روي البخاري عن خباب بن الارت قال شكونا الي رسول الله صلعم لقد لقينا من المشركين
شدة فقلنا الا تنصر لنا الا تدعو لنا فقال هو قد كان من قبلكم يوخذ الرجل فيحفر له في الارض ثم يوتي بالمنشار فيوضع
علي راسه فيجعل نصفين ويمشط بامشاط الحديد ما دون عظمه ولا يصده ذلك عن دينه **اقول** هذه
الرواية تقتضي ان يكون سبب النزول هذا المروي دون ما ذكر من الوجوه الثلثة وتقتضي ان يكون الخطاب
للمومنين دون النبي ءم **ولما ياتكم** ولم ياتكم ولما يجيكم واصل لما لم زيدت عليه ما فضا لما وفيها وفي لما
توقع **افعل** لما كان معني لما غير معني لم كان الاولي ان يقول تع الواو للحال يفسر قوله تع ولما ياتكم بقوله ولم ياتكم

بل ان يقول من اول الامر اصل لما لم زيدت عليه ما ولذلك لوجود معنى التوقع في لما جعل في تأكيد النفي مقابل قد في
تأكيد الاثبات يعني ان لم حرف جزم معناه النفي وفيها توقع كما في قد فان الفعل الذي دخل عليه لما متوقع كالفعل الذي دخل
عليه قد تقول قد ركب الامير لمن يتوقع ركوبه ولما يركب لمن يتوقع ركوبه اي ما وجد بعد ما كنت تتوقعه ولما
اشتركا في افادة معنى التوقع وافترقا بان الفعل المتوقع باحدهما منفي وبالاخر مثبت كان كل واحد منهما مقابلا للاخر
اقول فلا يرد ما قيل ان العبارة الصحيحة ان يقول جعل نظير قد فتامل **مثل الذين خلوا** مضوا **من قبلكم** حالهم التي
هي مثل في الشدة يعني ان المثل عبارة عن حالة غريبة او قصة عجيبة لها شان ومنه قوله تعالى ولله المثل الاعلى اي الصفة
التي لها شان عظيم ولا شك ان الحالة التي يتوقع اتيانها للمخاطبين ليس حال من قبلهم بل مثلها وشبهها ففي
الكلام حذف مضاف اي ولما يأتكم مثل حالهم ومحنتهم **مستهم البأساء والضراء** اي اصابتهم الشدة والفقر
والمرض والجوع بيان له على الاستيناف كانه قيل كيف كان مثلهم وحالهم العجيبة فقيل مستهم البأساء والضراء **وزلز
لوا** وازعجوا واقلعوا انزعاجا شديدا شبيها بالزلزلة بما اصابهم من الشدايد والبلايا **حتى يقول الرسول
والذين امنوا معه** لتناهي الشدة وبلوغها النهاية واستطالة المدة عدها طويلة بحيث تقطعت حبال الصبر
قرأ الجمهور بنصب يقول على ان يكون حتى بمعنى الى ان يقول الرسول فهو غاية لما تقدم من المس والزلزال وقول
الرسول وان كان قد وقع ومضى قبل نزول الاية الا انه مستقبل بالنسبة الى وقت المس والزلزال فلا يرد ان
حتى انما ينصب المضارع الواقع بعدها اذا كان مضمونه مستقبلا وهذا قد وقع ومضى مضمونه وقرأ نافع يقول بالرفع على انه
حكاية حال ماضية اعلم ان حتى اذا وقع بعدها فعل فاما ان يكون حالا او مستقبلا او ماضيا فان كان حالا رفع كقولك
مرض فلان حتى لا يرجونه اي في الحال وان كان مستقبلا نصب تقول سرت حتى ادخل البلد وانت لم تدخل
بعد وان كان ماضيا رفع على انه حال ماضية الا انك تحكيه حال تكلمك وانما لم يحمله على حكاية الحال الماضية
في القران بالنصب لان ان المقدرة لكونها للاستقبال يمنع صرفه على المضي وحمل الكلام فيه **متى نصر الله** استبطاء
لتأخره لا شكا فان زمان الشدة وان قصر فهو طويل في عين المبتلى بها فلا محالة يستبطئ النصر فاجابهم الله تعالى
بقوله **الا ان نصر الله قريب** اي انا ناصر اوليائي لا محالة ونصري قريب منهم استيناف على ارادة القول اي فقيل لهم
ذلك اسعافا اي اجابة لهم الى طلبتهم بكسر اللام اي مطلوبهم من عاجل النصر بيان طلبتهم قال التفتازاني

فان قلت

فان قلت هلا جعلوا الا ان نصر الله قريب مقول الرسول ومتى نصر الله مقول من معه على طريق اللف والنشر اما لفظا
فلانه لا يحسن تعاطف القائلين دون المقولين واما معنى فلانه لا يحسن ذكر قول الرسول الا ان نصر الله قريب في الغاية التي
تقصد بها بيان تناهي الامر في الشدة هذا كلامه ولما كان الجواب بذكر القرب دل ذلك على ان السؤال كان واقعا في زما
ن النصر اقريب هو ام بعيد ولو كان السؤال عن وقوع اصلا لنصر يعني انه لم يوجد النصر ام لا لما كان الجواب مطابقا للسؤال
فان قيل قوله ان نصر الله قريب يوجب في كل من لحقه شدة ان يعلم انه يظفر بالخلاص عنها بارتفاعها عنه وذلك غير
ثابت قلنا يجوز ان يكون هذا من خواص الانبياء وعلى تقدير عمومه يحتمل ان يكون الخلاص بالموت والوصول الى ثواب
صبره قال تعالى انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب وفي ذلك اعظم النصر وانما جعل قريبا لان الموت آت وكل آت
قريب وفيه اشارة الى ان الوصول الى الله بسلوك الطريقة والفوز بالكرامة عنده تعالى برفض الهوى واللذات
وترك الانهماك في المشتهيات وان كانت مباحة ومكابدة الشدايد ومقاساتها بالرياضات كما قال عليه الصلوة
والسلام حفت الجنة بالمكاره اي احيطت بالمكارة بالاشياء التي تكرهها النفس الامارة وحفت النار بالشهوات
بالاشياء التي تشتهيها النفس واعلم انه تعالى لما ذكر ان حب العاجل لاستلزامه التحاسد والبغي قد يؤدي الى الاختلاف
في الدين بعد الاتفاق على الدين الحق شرع من هنا في بيان الاحكام الى قوله الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم فان عادة
القران ان يكون بيان التوحيد وبيان الوعظ والنصيحة وبيان الاحكام مختلطا بعضها ببعض ليكون كل واحد
منها مقويا للاخر ومؤكدا فبين في الاية الاتية ان اصحاب الاموال ينبغي لهم ان يكتسبوا بها سعادة الاجل بصرفها
الى مصارفها فقال **يسألونك ماذا ينفقون** عن ابن عباس رضه ان عمرو بن الجموح الانصاري كان هما بالكسر
اي شيخا كبيرا ذا مال عظيم سمع قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له فقال يا رسول الله ماذا ننفق
من اموالنا واين نضعها فنزلت وللنحاة في ماذا قولان احدهما ان يجعل ما مع ذا بمنزلة اسم واحد بمعنى اي شيء فيكون
منصوبا بالفعل الذي بعده وثانيهما ان يجعل ذا بمعنى الذي والمعنى الذي ينفقون فما مبتدأ وذا خبره **قل ما انفقتم
من خير** اي من مال **فللوالدين والاقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل** قد مر تفسير هذه الكلمات
ووجه الترتيب فيه فذكر سئل عن المنفق اي عن جنس المال الذي ينفق فاجيب ببيان المصرف او ببيانه فالجواب من قبيل
اسلوب الحكيم لانه اي المصرف او بيانه اهم بالنسبة الى بيان المنفق فان اعتداد النفقة باعتباره اي لان

النفقة لايعتد بها الآبان تقع موقعها فبني الكلام في الجواب علي بيان المصرف تنبيها علي انه هو الاهم وادرج في
اثناء الجواب عن المسؤل عنه وهو ان المنفق هو الخير اي المال الحلال الحلال والكلام لايخرج من اسلوب الحكيم
بخلاف السؤال عن الاهلة وقدم التفصيل في تفسيره ولانه اي سوال المصرف كان في سوال عمرو اي سال عن الامرين
حيث قال ماذا نفق واين نضعها وان لم يكن مذكورا في الآية اي انه تعالي لم يذكر في حكاية السؤال الاقوله ماذا ننفق
ايجازا واعتمادا علي دالة الجواب وهذا معني قوله واقتصر في بيان المنفق علي ما تضمنه قوله ما انفقتم من خير ولما كان
السوال عن امرين جميعا اقتضي قضية مطابقة الجواب للسؤال ان يجاب بيانهما فلذلك ذكر المصرف ايضا في الجواب
فكانه قيل المنفق هو الخير والمنفق عليهم هؤلاء فلم يرد ان يقال كيف طابق الجواب السؤال والسؤال عن المنفق والجواب
بيان المنفق عليه وما تفعلوا من خير في معنى الشرط اي ما شرطية لظهور عملها الجزم بخلاف الاولى فان الله
به عليم جوابه اي وان تفعلوا خيرا فان الله يعلم كنهه ويوفي ثوابه ذكر علم الله تعالى بعد عمل العبد ابلغ وعد ووعيدا
علي بشارة وتهديد وليس في الاية ما ينافيه فرض الزكوة لتنسخ به جواب عما يقال من ان هذا كان قبل فرض
الزكوة وبيان مصارفها بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمولفة قلوبهم
وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل اي لاهؤلاء المذكورين دون غيرهم فلما نزلت هذه الاية
في سورة التوبة نسخت ما في هذه السورة وتقرير الجواب ان النسخ مبني علي تنافي النصين وعدم امكان العمل
بهما ولا منافاة ههنا لاحتمال ان يكون المراد بهذه الاية الحث علي بر الوالدين وصلة الارحام وقضاء حاجة ذوي
الحاجات علي سبيل التطوع وان يكون تخصيص ما ذكر من المحتاجين بالذكر علي سبيل المثال الي الحصر ولا ينافيه
ايجاب الزكوة وحصر مصارفها في الاصناف الثمانية او السبعة بناء على سقوط حق المؤلفة قلوبهم بناء علي
انتهاء الحكم بانتهاء علته فعلى هذا يكون كل واحد من الايتين محكمة غير منسوخة كتب عليكم القتال فرض
عليكم جهاد الكفار وهو كره شاق عليكم مكروه طبعا وكون الشي مكروها طبعا لاينافي العبادة والايمان
به بل تحقيقه وفيه اشارة الي تحقيق جواب اشكال اورده الامام حيث قال ان الخطاب في قوله تعالى عليكم مع المؤ
منين وقوله تعالى وهو كره لكم يقتضي كراهتهم لحكم الله وتكليفه وهو غير جائز واجاب بان المراد من الكره كونه
شاق علي النفس ومن المعلوم ان اعظم ما يميل اليه الطبع لحيوته فلذلك كان اشق الاشياء علي النفس القتال

والحاصل

والحاصل ان ما لايليق هو الاكراهة بحسب الاعتقاد والايمان وليست هي المرادة في الاية وانما المراد في الاية هي الاكراهة
بحسب الطبع يعني انها غير ملايمة للطبع فانه يجده امرا شاقا وتعبا منا فرا له وهو اي الكره مصدر بمعني الكراهة
نعت به للمبالغة نحو رجل عدل وقول الخنساء فانما هي اقبال وادبار فكان القتال في نفسه كراهة لفرط كراهتهم له
او فعل بمعنى مفعول كالخبز فانه اسم للمخبوز والمصدر الخبز بالفتح وقري بالفتح علي انه لغة فيه كالضعف والضعف
فانهما بمعنى او بمعنى الاكراه عطف علي قوله انه لغة علي المجاز انما قال علي المجاز لان الحكم علي القتال والجهاد بانه اكراه
ليس بحقيقة لانه مكره عليه وانه فعل اختياري بينه بقوله كانهم اكرهوا عليه لشدته وعظم مشقته وحمل المكره
عليه علي ما هو شبيه به وان لم يكن استعارة بل هو من قبيل التشبيه البليغ كما في زيد اسد الا ان اطلاق الكره علي المكره
عليه اطلاق مجازي وهذا التوجيه علي ان يكون ضميرهو راجعا الي القتال ويحتمل ان يكون راجعا الي مدلول كتب وهو الكتب
والمعنى الكتب اكراه لكم لان ايجاب الحكم علي المكلف اجبار علي الكم ولم يلتفت اليه احد من المفسرين اذ لا يلايمه قوله وعسي
ان تكرهوا شيئا اذ الملايم لذلك المعنى عسي ان تكرهوا علي شي مبنيا للمفعول بخلاف ما اذا كان الكره من الكراهة علي
طريق التوصيف بالمصدر او علي كون الكره بمعنى المكروه اقول هنا احتمال اخر وهو ان يكون المعنى وهو كره لكم قبل ان كتب
عليكم فلا يرد الاشكال الذي اورده الامام ولا يحتاج الي التوجيه الذي ذكره كقوله تعالى حملته امه كرها ووضعته كرها
اي لفظ الكره الواقع فيه كالذي وقع في قوله وهو كره لكم والظاهر انه استشهاد علي وجهي القراة بالفتح وعلي القراتين
ليطابق ما ذكره هناك وجاز ان يكون الاستشهاد للوجه الثاني من قراة الفتح خاصة لانها بمنزلة المكرة علي ذلك
شاءت اوابت ولما ذكر ان القتال مع كونه مكروها طبعا فرض عليهم رغبهم فيه فقال وعسي من افعال المقاربة لم
يستعمل منه المضارع وانما استعمل ماضيه فقط ونقل الي انشاء الرجي والاشفاق مثل لعل وهذا في استعمال
العباد اياه واما ما وقع في كلام الله تعالي فهو للترجيه او التحويف ان تكرهو شيا وهو خير لكم وهو جميع ما كلفوا
به فان الطبع اي طبع المكلفين يكرهه وهو مناط صلاحهم وسبب فلاحهم فهو خير لهم ومعنى الاية ربما كان الشي
شاقا عليكم في الحال وهو سبب للمنافع الجليل في المستقبل وعسي ان تحبوا شيا وهو شر لكم وهو جميع
ما نهوا عنه فان النفس تحبه وتهواه وهو يفضي الي الردى اي الهلاك فهو شر لهم ومعنى الاية بما كان الشي محبوبا اليكم
في الحال وهو سبب للمضار القبيحة في المستقبل وانما ذكر عسي جواب عما يرد وان حملة انما نضدر بعسي ولعل اذا كان

مضمونها غير محقق الوقوع بل هو مظنون متوقعا وكراهة الانسان بطبعه ما يكون عاقبته خيرا وصلاحا امر مقرر
ليس موضعا لايراد كلمة عسى فاوجه ذكرها هنا لان النفس اذا ارتاضت ينعكس الامر عليها وتقرير الجواب منع كون
كراهة الانسان بطبعه ما يكون عاقبته خيرا امرا مقررا في حق المكلفين كافة وانما هو حال النفوس الصعبة الباقية
على مقتضى طبعها المغلوبة لشهوتها وهواها واما النفوس المرتاضة اي المذللة المنقادة للشرع بحيث غلبت
عليها الصفات الملكية فان الطاعات والخيرات لا تكون كرها لها بل تكون محبوبة لذيذة عندها فلم يكن المقام مقام
القطع بكونها كرها بل كان مقام عسى ولعل ونحوهما قال بعض المتأخرين قيل جميع ما كلفوا به من قبيل الاول
وجميع ما نهوا عنه من قبيل الثاني وفيه نظر **اقول** لعله يريد بالنظر ان بعض ما كلفوا به غير مكروه وبعض
ما نهوا عنه غير محبوب ودفعه ظاهر فان النفس في حد نفسها متكبرة عاصية لا تكاد تخلو ان تقول انا فلا تحب
التكليف بحسب ذاتها وتحب المنهيات بحسبها ولهذا قال رسول الله صلعم حفت الجنة بالمكاره والنار بالشهوات
وفي الخبر الانسان حريص لما منع **والله يعلم** ما هو خير لكم فيه اشارة الى ان العلم بمعنى المعرفة متعد الى مفعول
واحد وهو ما الموصولة مع صلتها وان تعلقه بذلك المفعول مراد ليس منزلا منزلة اللازم **وانتم لا تعلمون**
ذلك اي ما هو خير لكم وفيه دليل على ان الاحكام تتبع المصالح الراجحة وان لم يعرف عينها وان الاحكام
تتضمن الحكم والمصالح **يسئلونك عن الشهر الحرام** قال في السنة يعني رجبا سمي بذلك لتحريم القتال فيه
روي في سبب النزول انه عليه الصلوة والسلام بعث عبد الله بن جحش وهو ابن عمته اي ابن اخت ابيه عبد الله
بن عبد المطلب وهي ميمونة بنت عبد المطلب على سرية قطعة من الجيش وكانت ثمانية من المهاجرين ليس فيهم انصاري
وهو ناسهم اي نصبه عليهم اميرا في جمادى الاخرة من الجمد قبل بدر بشهرين اي على راس سبعة عشر شهرا من
مقدمه المدينة ليترصد وينظر عبد المذكور عيرا قافلة والعير اسم للابل التي عليها الاحمال وقيل جمع عير بالفتح
واصلها ان يجمع على انه فعلى فعل بالضم لكن كسر لاجل الياء فهو كبيض في جمع ابيض والقياس ان يجمع على فعل
بالضم كاحمر وحمر لكن خولف القياس لما ذكر لقريش اي لاهل مكة وكتب له كتابا ودفعه اليه وقال له لا تنظر في الكتاب
حتى تسير يومين فاذا نزلت في اليوم الثاني فافتح الكتاب واقرأه على اصحابك ثم امض لما امرتك به فسار عبد
الله يومين ثم نزل وفتح الكتاب واذا فيه بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد فسر على بركة الله بمن معك

من اصحابك

من اصحابك حتى تنزل بطن نخلة فترصد بها عير قريش لعلك تأتينا منه بخير فلما نظر في الكتاب قال سمعا وطاعة ثم مضى
مع اصحابه حتى بلغ بموضع من الحجاز يقال له بحران فاضل به سعد بن ابي وقاص وعتبة بن غزوان بعيرا لهما فتخلفا
في طلبه ومضى عبد الله ببقية اصحابه حتى نزلوا بطن نخلة بين مكة والطائف فبينا هم كذلك مرت عير لقريش تحمل
زبيبا وادما وتجارة من تجارة الطائف فيهم في العير عمرو بن عبد الله الحضرمي وثلثة معه الحكم بن كيسان وعثمان
بن عبد الله بن المغيرة ونوفل بن عبد الله فقتلوه اي قتل اصحاب عبد الله بن جحش عمرو بن عبد الله الحضرمي وكان
اول قتيل من المشركين واسروا اثنين الحكم بن كيسان وعثمان بن عبد الله وكانا اول اسيرين في الاسلام وافلت
نوفل فاعجزهم واستاقوا من السوق بفتح السين العير اي استاق المؤمنون العير مع الاسير وفيهما في تلك
العير تجارة الطائف وكان ذلك اي الوقت او الاخر او القتل والسوق غرة رجب وهم اي السرية يظنونه من جمادى
الاخرة فقالت قريش استحل محمد الشهر الحرام اي عد القتال فيه حلالا شهرا بدل من الشهر الحرام يأمن فيه الطائف
من القتل ويبذعر اي يتفرق فيه الناس على معايشهم وشق على اصحاب السرية وقالوا ما نبرح حتى تنزل
توبتنا اي قبولها ورد رسول الله صلعم العير والاسارى اي الاسيرين صفة الجمع باعتبار السرية فان كل اسير
لكل واحد منهم فكان الاسير اسارى كثيرة بعددهم وعن ابن عباس لما نزلت اي توبتهم او الاية اخذ رسول الله
صلعم الغنيمة وهو اول غنيمة في الاسلام هذه رواية اخرى تخالف رواية الرد والسائلون هم المشركون
كتبوا اليه في ذلك تشنيعا وتعييرا قال الواحدي في الوسيط لما بلغ الى كفار قريش ركب وفد لهم حتى قدموا
المدينة فقالوا الرسول صلعم ايحل القتال في الشهر الحرام فانزل الله تعالى يسئلونك عن ذلك على جهة العيب للمسلمين
باستحلالهم القتال في الشهر الحرام وقيل اصحاب السرية بناء على ان اكثر الحاضرين عند رسول الله صلعم كانوا مسلمين
ولان ما قبل الاية وهو قوله ام حسبتم ان تدخلوا الجنة وما بعدها وهو قوله ويسئلونك عن الخمر والميسر ويسئلونك
عن اليتامى كل منها خطاب مع المسلمين فالظاهر ان يكون الذين سألوه عليه السلام المسلمين ايضا **قتال**
فيه بدل الاشتمال عن الشهر اذ القتال واقع فيه فهو مشتمل عليه ابدل قتال من الشهر لكون التفصيل بعد الاجمال اوقع
في النفس ووصف البدل بقوله فيه لان النكرة اذا ابدلت من المعرفة يجب توصيفها كما في قوله تعالى بالناصية
ناصية كاذبة وقرئ عن قتال فيه بتكرير العامل وهو عن **قل قتال فيه كبير** قتال نكرة وقعت مبتدأ لكونها موصوفة

بقوله فيه وكبير خبر والجملة الاسمية في محل النصب على انها مفعول قوله قل فان قيل قد ذكر لفظ قتال اولا نكرة
فلو اعيد معرفة لكان القتال المذكور ثانيا عن الاول ودل الكلام على استعظام القتال المذكور المسئول عنه وهو
قتال عبد الله بن جحش وفي الاية اعيد لفظ قتال نكرة فكان المذكور الثاني غير الاول فلم يفهم استعظام قتال
عبد الله وعده كبيرا فما الوجه فيه قلنا انه ليس المراد تعظيم قتال المسئول عنه حتى يعاد بالالف واللام بل المراد
تعظيم القتال المغاير لقتال ابن جحش وذلك لان قتاله كان لنصرة دين الاسلام واذلال قاعدة الكفر واهله وهو
ليس من الكباير بل الذي يكون من الكباير هو القتال المغاير وهو ما كان فيه اذلال الاسلام ونصرة الكفرة
فاختير التنكير في اللفظ المعاد لهذه الدقيقة الا انه لم يصرح بهذا المقصود بل ابهم الكلام بحيث يكون ظاهره
كالموهم لما ارادوه وباطنه يكون موافقا للحق لكونه ادخل في النصح واطفاء الخصم الى كلام الناس فسبحان من له
تحت كل كلمة من كلمات كتابه الحكيم سر لطيف لا يهتدي اليه الا ارباب الباب اي ذنب كبير اي فيه حذف
موصوف والاكثر على انه منسوخ بقوله فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم لانه غير مقيد بزمان والمكان والزمان
واحد وهذا مبني على ان يكون النكرة الواقعة في سياق الاثبات في قوله قل قتال فيه كبير عاما متناولا لجميع افراد القتال
الواقع في الشهر الحرام فان قيل قوله فاقتلوا المشركين آه لا ينافي حرمة القتال في الشهر الحرام اذ هو جزاء لقوله فاذا انسلخ
الاشهر الحرام فكيف نسخ به قلنا ليس المراد من هذه الاشهر المنسلخة الاشهر الحرام في كل سنة بل اشهر اخر حرم قتالهم
فيها على ما اشير اليه بقوله فسيحوا في الارض اربعة اشهر فلا ينافي حرمة القتال في الشهر الحرام مطلقا خلافا لعطا فانه
سئل عن القتال في الشهر الحرام فحلف بالله ما يحل للناس ان يغزوا في الحرم ولا في اشهر الحرام الا ان يقاتلوا ابتداء فيُ
يقاتلون دفعا ولا يجوز ان يقاتلوا ابتداء فالاية غير منسوخة عنده وهو نسخ الخاص بالعام اي قوله قتال فيه
كبير خاص يفيد حرمة القتال في الشهر الحرام بخصوصه وقوله اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم عام ويجوز
نسخ الخاص بالعام عند الحنيفة بناء على انهما متماثلان في كونهما قطعيا وفيه اي في نسخ الخاص بالعام خلاف
حيث ذهب الحنيفة الى الجواز لان العام مثل الخاص في القطعية كما سمعت آنفا وذهب الشافعية الى ان العام ظني والخاص
قطعي فلا ينسخ الثاني بالاول والاولى منع دلالة الاية على حرمة القتال في الشهر الحرام مطلقا سواء كان
من جانب المؤمنين او من جانب الكفار فان القتال فيه نكرة واقعة في حيز مثبت اي في سياق الاثبات

فلا يعم

فلا يعم بجميع افراد القتال الواقع في الشهر الحرام فلما لم يكن عاما لم يثبت حرمة قتال المشركين مرادا قطعا في الشهر الحرام
حتى يقال ان تلك الحرمة منسوخة قال التفتازاني في حاشية الكشاف هو عام بعموم الوصف او بقرينة المقام
ولو سلم فقتال المشركين مراد قطعا لان قتال المسلمين حرام مطلقا من غير تقييد بالاشهر الحرم واجيب عنه
بان الوصف المفيد للعموم هو الوصف المساوي عمومه عموم الجنس كما في قوله تعالى وما من دابة في الارض وقوله
ولا طاير يطير بجناحيه والوصف فيما نحن فيه ليس في تلك المثابة **وصد** مبتداء وما بعده عطف عليه واكبر خبر
عن الجميع وجاز الابتداء بصد وهو نكرة لتخصيصه بالوصف بقوله عن سبيل الله فعلى هذا يتم الكلام عند قوله
قل قتال فيه كبير ثم ابتداء ببيان ان القتال الذي سالتم عنه وان كان كبيرا الا ان هذه الاشياء المعدودة اكبر منه
فاذا لم تمتنعوا منها في الشهر الحرام فكيف تعيبون عبد الله بن جحش على ذلك القتال مع ان عذره ظاهر لانه كان يجوز
ان يكون ذلك القتيل واقعا في جمادي الاخرة ونظيره في المعنى قوله تعالى لبني اسرائل اتامرون الناس بالبر
وتنسون انفسكم ولما نزلت هذه الاية كتب عبد الله بن جحش امير هذه السرية الى مؤمني مكة اذا عيبكم المشركون
بالقتال في الشهر الحرام فعيروهم انتم بالكفر واخراج رسول الله صلعم من مكة ومنع المؤمنين من البيت صرف ومنع
اي منع الكفار المؤمنين **عن سبيل الله** فسر سبيل بالوجهين حيث قال اي الاسلام او ما يوصل العبد الى الله
نوع من الطاعات الاول ان يصرف معنى سبيل الله الى الخصوص والثاني صرفه الى العموم وكلمة او تدل على ان المراد با
لاسلام هنا معنى الايمان وهو مجرد التصديق بالقلب بان جميع ما جاء به محمد عم بالضرورة حق لا معناه المشهور وهو
التصديق مع الاعمال والا لا يصح العطف باو فان قلت المعطوف عليه هو المجموع والمعطوف بعض من ذلك المجموع وهو
الطاعة قلنا الطاعة لا يعتد بها ولا يكون طريقا موصلا للعبد الى مولاه ما لم يؤسس بالاسلام مراده في المعطوف
ايضا فينافي المقام العطف باو فوجب المصير الى ان يراد بالاسلام الايمان وهو التصديق المجرد **وكفر به** اي بالله
لشركهم **والمسجد الحرام** قراء الجمهور بالجر على تقدير المضاف وابقاء عمله ولهذا قال على ارادة المضاف اي عطف على
قوله وكفر بتقدير المضاف اي وصد المسجد الحرام عن الزايرين كقول ابي داود في سوء اكل امرء تحسبين امرأ وليس كذلك
ونار توقد بالليل نارا فقوله نار بالجر عطف على امراه على معنى وكل نار وقوله توقد على لفظ المضارع واحدى التائين
محذوفة والاصل تتوقد وذهب صاحب الكشاف الى مجرور بالعطف على سبيل الله اي وصد عن سبيل الله

وعن المسجد الحرام وابده بقوله تعالى ان الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله وعن المسجد الحرام ولم يرض به المص
لاستلزامه الفصل بين ابعاض الصلة باجنبي لان قوله وصد مصدر بان مع الفعل وان موصولة وسبيل الله
في حيز صلتها واذا جعل المسجد معطوفا على سبيل الله يكون من تمام صلتها لان المعطوف على الصلة في حكم الصلة
وقد فصل بينها باجنبي وهو قوله وكفر به ومعنى كونه اجنبيا انه لا تعلق بالصلة ولذلك قال ولا يحسن
عطفه على سبيل الله لان عطف قوله وكفر به على قوله وصد مانع منه يعني ان عطفه على سبيل يستلزم الفصل
بين ابعاض الصلة اذ لا يتقدم العطف وهو كفر به على الموصول وهو صد على العطف وهو المسجد الحرام على الصلة
اي عن سبيل الله فان قيل توسع في غيرهما قلنا توسعهم فيهما انما هو في التقديم لا في الفصل واعلم ان صاحب الكشاف
كتب هنا حاشية الحقت بالمتن وذكر فيها جوابا عن لزوم الفصل بالاجنبي بوجهين احدهما ان قوله وكفر به في معنى
الصد عن سبيل الله فكانه عطف على قوله وصد عن سبيل الله من قبيل عطف التفسير فلما كان الكفر بالله والصد عن
سبيل الله متحدين معنى صار كانه لا فصل بالاجنبي بين سبيل الله وما عطف عليه لان التفسير ليس اجنبيا عن المفسر
وثانيهما ان موضع كفر به عقيب قوله والمسجد الحرام الا انه قدم عليه لفرط العناية عليه كما في قوله ولم يكن له كفوا
احد فان مقتضى الظاهر ان يقال ولم يكن احد كفوا له الا انه قدم له فرط العناية وبعض المتاخرين اخذ الجواب
الثاني من كلام صاحب الكشاف حيث قال في تفسيره كفر به عطف على صد وقد عطف عليه قبل تمام المعطوف عليه
لشدة الاعتناء عن ذكر الله تع بان الكفر به اكبر الكبائر وامها والذي اندرج فيه جميع الكبائر والا كان حقه
ان يؤخر عن قوله والمسجد الحرام **اقول** قال المص ولا يحسن اشارة الى الجواز ولما كان فيما ذكره صاحب الكشاف
من الوجهين في الجواب نوع تكلف نفى الحسن لا الجواز ومن ادعى الحسن فيهما فقد كابر والمص نفى الحسن ايضا وجه
جر والمسجد بكونه معطوفا على الهاء في به على معنى وكفر به وبالمسجد حيث قال ولا على الهاء في به اي لا يحسن عطفه عليه
فان العطف على الضمير المجرور انما يكون باعادة الجار عند جمهور البصريين الا في ضرورة الشعر ويجوز عند الكوفيين
في السعة ايضا وجوز بعضهم باضمار الجار كما في قولك الله لافعلن بالجر وعليه قراة والارحام بالجر عطفا على الضمير
المجرور في به قوله تعالى تساءلون به **اقول** ولما كان لهذا العطف جواز عند الكوفيين ووجه الجواز عند البعض لا يحسن
قول صاحب الكشاف ولا يجوز ان يعطف على الهاء في به ويحسن قول المص ولا يحسن ونقل عن الفراء انه قال قوله تع

وصد عطف

وصد عطف على قوله كبير وقوله وكفر به ابتدا كلام **واخراج** مصدر حذف فاعله واضيف الى مفعوله وهو قوله **اهله**
منه الضمير للمسجد وتقدير الكلام واخراجكم اهل المسجد من المسجد اهل المسجد وهم النبي عم والمؤمنون انما جعلهم اهله
لانهم القائمون بحقوق البيت في المشركون خرجوا بشركهم عن ان يكونوا اهل المسجد واولياءه **اكبر عند الله** مما فعلته
السرية خطا في الاجتهاد وبناء على الظن في الحساب او عطف تفسيري لقوله خطاء وهو اي اكبر خبر عن الاشياء الاربعة
المعدودة وهي الصد عن سبيل الله والكفر بالله والصد عن المسجد واخراج اهله من كبائر قريش بيان الاشياء
الاربعة وافعل مما يستوي فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث هذا جواب عما يقال ان اكبر مفرد فلم وقع خبرا عن الكثير
الذي هو الامور الاربعة المذكورة وتفصيل الجواب ان افعل التفضيل اذا استعمل مع من لفظا او تقديرا يستوي
المفرد والجمع والمذكر والمؤنث ومن ههنا وان لم يكن مذكورا لفظا فهو مذكور تقديرا لان المعنى على ماذكره المص اكبر
مما فعلته السرية **والفتنة اكبر من القتل** اي ما يرتكبونه من الاخراج والشرك جعل الاخراج فتنة لانها
تطلق على الايذاء والتعذيب واصابة المحنة والاخراج من الوطن واسباب المعاش من اصعب المحن والبلايا وذ
هب اكثر المفسرين الى ان المراد من الفتنة هنا الشرك الذي هو محنة دينية اقطع وافتح مما ارتكبوا اي ارتكب
السرية من قتل الحضرمي الكافر والمعنى الاخراج والشرك اكبر من قتل هؤلاء المسلمين ذلك الكافر لان الكفر
وايذاء المسلم عمدا وذلك القتل **اقول** قوله تع والفتنة اكبر من القتل عام بحسب المفهوم من السابق وتفسير المص
بما ذكره بيان لفرد بقرينة السياق والسباق فلا تكرار في الاية **ولا يزالون** اي الكفار **يقاتلونكم حتى يردوكم**
عن دينكم اخبار عن دوام عداوة الكفار لهم للمؤمنين وانهم عطف على قوله دوام لا ينفكون عنها اي العداوة
حتى يردهم اي المؤمنين عن دينهم وهو محال والموقوف على المحال محال وحتى للتعليل لا للغاية كقولك
عبد الله حتى ادخل الجنة اي كي ادخلها واستدل على كون حتى للتعليل بقوله لقوله **ان استطاعوا**
بين وجه الاستدلال بقوله وهو اي الشرط المذكور استبعاد لاستطاعتهم حيث الاصل ستعمل ان مع الجزم بعد
الواقع فيدل على انه محالات المفروضة كقولك الواثق بقوته وشجاعته على قرنه وهو بكسر القاف وسكون
الراء كقول الرجل في الشجاعة ومقابله في المحاربة ان ظفرت بي مقول القول بمجموع الكلام فلا تبق
علي اي لا ترحمني وايذان عطف على قوله استبعاد بانهم لا يردونهم وجه الايذان ان كلمة ان دلالة لانها

على ان استحالة استطاعتهم الرد مفروض غير متحقق تدل ايضا على عدم وقوع الرد منهم لان الرد بدون الاستطاعة
عليه محال فان الفعل دائر على القدرة واذ لا قدرة لا فعل ثم انه تع لما بين ان غرضهم من المقاتلة ان يردوا المسلمين
عن دينهم ذكر بعده وعيدا شديدا على الرد **ومن يرتدد** بفك الادغام وفي موضع اخر ومن يرتد بالادغام وكلا
هما فصيحان **عن دينه** اي عن الاسلام **فيمت** عطف على قوله يرتدد وكلاهما مجزومان بالشرط **وهو كافر**
الواو للحال اي ولم يرجع عن الارتداد الى الاسلام **فاولئك حبطت اعمالهم** افرد ضمير من اولا نظرا الى
لفظه وكون ارتداد كل فرد امرا مستقلا وجمع ثانيا نظرا الى معناه وكون حكم ارتداد الكل واحدا والحبوط
اصله الفساد قال اهل اللغة اصل الحبوط اكل الماشية نبتا يضرها فيعظم بطنها فتهلك وسمي بطلان العمل
نظرا بان ما يفسده عليه حبطا تشبيها له بهلاك الماشية وليس المراد بابطال العمل ابطال نفس العمل لان الاعمال
اعراض كما توجد تفنى واعدام المعدوم محال بل المراد به ان الردة لا تحبط الحادثة تزيل ثواب الايمان السابق
وثمراته فيدل الردة بالموت عليها في احباط العمل كما هو مذهب الشافعي رح فمن اسلم بعد الردة لا تحبط
وعند ابي حنيفة رح ان الردة تحبط الاعمال مطلقا اي وان رجع مسلما تمسكا بعموم قوله تعالى ولو اشركوا
لحبط عنهم ما كانوا يعملون وقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله ويتفرع عليه مسئلتان الاولى ان جماعة
من المتكلمين قالوا شرط صحة الايمان والكفر حصول الموافاة عليهما فلا يكون الايمان ايمانا الا اذا مات المؤ
من عليه وايضا لا يكون الكفر كفرا الا اذا مات الكافر عليه والمسئلة الثانية ان المسلم اذا صلى ثم ارتد
والعياذ بالله ثم اسلم في الوقت قال الشافعي لا اعادة عليه وقال ابو حنيفة يلزمه قضاء ما ادى وكذا
الكلام في الحج واجاب الشافعي عن ذلك بانه مطلق يحمل على المقيد واجاب الحنيفة بان الحمل انما يكون اذا كانا في حادثة
وههنا ليس كذلك لورودهما في سببين والمراد بها الاعمال النافعة اي في الدنيا والاخرة لا العقود والتصرفات
المالية وقرئ حبطت بالفتح وهي لغة فيه **في الدنيا** ببطلان ما تخيلوه قيل وجهه فانهم تخيلوا في مباشرة ما
قدموه من الاسلام والطاعة نيل المنافع الدنياوية واسبابها وقد وجب قتلهم بالردة **اقول** انما يجري
هذا الوجه في المرتد دون المرتدة لانها لا تقتل وفوات عطف قوله ببطلان عطف تفسير بالاسلام من الفوا
يد الدنيوية كالميراث **والاخرة** يسقط الثواب الذي استحقوه باعمالهم السالفة **اولئك اصحاب**

النار هم فيها خالدون كساير الكفرة من غير الردة **ان الذين امنوا** بمحمد عليه الصلوة والسلام فيما جاء به
من الله تع ولم يرتد وانزلت ايضا في السرية اي الموعودة لما ظن بهم روي ان عبد الله بن جحش واصحابه حين
قتلوا الحضرمي ظن قوم انهم ان سلموا من الاثم بالاية السابقة فليس لهم اجر اي اجر الغزو **والذين هاجروا** من مكة
الى المدينة **وجاهدوا في سبيل الله** لاعلاء كلمة كرر الموصول لتعظيم الهجرة والجهاد كانهما مستقلان في تحقيق الرجاء
اولئك يرجون رحمة الله بسبب اتصافهم باوصاف الثلثة ثوابه تفسير للرحمة اثبت لهم الرجاء
مع ان عادة الله تع في ساير الايات الوعد ان يذكر الموعود بمقابلة الاعمال الصالحة بصورة القطع اشعارا بان
العمل غير موجب وعلى تقدير الايجاب مشروط بالموت على الايمان على ان المذكور بعض الاعمال لا كلها ولا قاطع في
في الدلالة لما ذكرناه سيما والعبرة بالخواتيم جملة حاليه وهي غير معلومة **والله غفور** لما فعلوا خطأ وقلة احتياط
في الحساب **رحيم** باجزال الثواب والاجر هذا المعنى مستفاد من صيغة المبالغة **يسئلونك عن الخمر والميسر**
روي انه نزل بمكة قوله ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا **اقول** الظاهر من نظم القران ان يقع السؤال
عن الخمر والميسر كليهما وما ذكره من الرواية يدل على ان يقع السؤال عن الخمر فقط فاخذ المسلمون يشربونها يعني
توغلوا بشربها ثم ان عمر ومعاذا في نفر من الصحابة قالوا افتنا يا رسول الله في الخمر فانها مذهبة للعقل فنزلت
هذه الاية فشربها قوم وتركها اخرون ثم دعا عبد الرحمن بن عوف ناسا منهم فاتاهم بخمر فشربوا فسكروا فحضرت
صلوة المغرب فام احدهم فقرا قل يا ايها الكافرون اعبد ما تعبدون فنزلت لا تقربوا الصلوة وانتم
سكارى فقل من يشربها قائلين لا خير في شيء يحول بيننا وبين الصلوة اذ السكر قد يمتد الى وقت الصلوة
ثم دعا عتبان بن مالك سعد بن ابي وقاص في نفر فلما سكروا من الخمر افتخروا وتناشدوا اي قرؤا اشعارا
فانشد سعد شعرا فيه هجاء الانصار فضربه انصاري بلحي بعير فشجه فشكا الى رسول الله صلى
الله عليه وسلم من الانصاري فقال عمر رض اللهم بين لنا بيانا ثانيا في الخمر فنزلت يا ايها الذين امنوا
انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون انما يريد الشيطان
ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة الى قوله فهل انتم
منتهون فقال عمر انتهينا يا رب قال الامام والحكمة في وقوع التحريم على هذا الترتيب ان الله تعالى علم

ان القوم قد الفوا شرب الخمر وكان انتفاعهم بهذا كثيرا فعلم انه لو منعهم دفعة واحدة لشق عليهم ذلك فلاجرم
درجهم في التحريم والخمر في الاصل مصدر اذا ستره سمي بها اي بالخمر عصير العنب والتمر اذا اشتد وغلا قال بعض المتاخرين
قال عمر رض في خطبته ايها الناس فانه نزل تحريم الخمر وهي من خمسة من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير وكتب
في حاشية ذكره القرطبي فمن حصرها بالاثنين منهما **اقول** هذا منقول عما ذكر في بعض الكتب وهو ان الفقهاء اختلفوا
في الخمر فقال قوم هو عصير العنب او الرطب الذي اشتد وغلا من غير النار فيما اتفقت الامة على ان هذا خمر يحد
شاربه ويفسق ويكفر مستحله وذهب سفيان الثوري وابو حنيفة رض وجماعة الى ان التحريم لا يتعدى مما
ذكر ولا يحرم ما يتخذ من غيرهما كالحنطة والشعير والذرة والعسل والفانيد الا ان يسكر فيحرم فاذا طبخ عصير
العنب والرطب حتى ذهب نصفه فهو حلال ولكنه يكره وان طبخ حتى ذهب ثلثا قالوا هو حلال مباح شربه الا ان
السكر منه حرام وذهب اكثر اهل العلم الى كل شراب اسكر كثيره وهو خمر فيحرم قليله وكثيره ويحد شاربه والحا
صل ان الاية دلت على شرب الخمر فلا بد من بيان ان الخمر ما هو فقال الشافعي وجماعة كثيرة ان كل شراب مسكر
فهو خمر وقال ابو حنيفة الخمر عبارة عن عصير العنب الشديد الذي قذف بالزبد حجة الشافعي ومن تبعه ما روي
ان عمر رض انه قال نزل تحريم الخمر وهي من خمسة اشياء من العنب والتمر والحنطة والشعير والذرة والخمر ما خامر العقل
وفي الصحيحين عن عمر انه قال على منبر رسول الله صلعم الا ان الخمر قد حرمت وهي من خمسة من العنب والتمر والعسل
والحنطة والشعير والخمر ما خامر العقل وهو صريح في ان الخمر يتناول هذه الانواع وان حكمها واحد
وهو عالم باللغة وقوله الخمر ما خامر العقل كاف في المقصود والمص ذكر المتفق عليه كانه يحمر العقل
اي يستره كما سمي سكرا لانه يسكره اي يحجزه اي يمنعه وهي اي الخمر حرام مطلقا وكذا كل ما اسكر عند اكثر
العلماء وقال ابو حنيفة نقيع الزبيب والتمر اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم اشتد حل شربه ما دون
السكر واعلم ان العلماء اختلفوا في الميسر انه هل هو اسم للقمار بالجزور اي الابل التي تذبح او هو اسم
لجميع انواع القمار فقال العلماء المراد به في الاية جميع انواع القمار وكل شيء فيه قمار فهو من الميسر واليه مال
المص ولهذا قال والميسر ايضا مصدر كالموعد سمي به القمار بكسر القاف روي عن مقاتل انه قال اشتقاقه
من اليسر لانه اخذ مال الغير بيسر وقيل اشتقاقه من اليسار وهو الغنى لانه يسلب يساره وهذا معنى

قوله

قوله او سلب يساره ويجئ تفصيل المايد والمعني يسئلونك عن تعاطيهما يعني ان ظاهر النظم ليس صريحا في انهم
عن اي شيء سئلوا فانه يحتمل ان يحمل على انهم سئلوا عن حقيقة الخمر والميسر وماهيتهما وان يحمل على انهم سئلوا عن
تناولهما هل يحل ام لا وهل يستوجب اثما وعقوبة ام لا فبين المص ان الاول غير مراد بل لا بد من تقدير المضاف
والتقدير يسئلونك عن حكم تعاطيهما بقرينة الجواب وهذا معنى قوله لقوله **قل فيهما** اي في تعاطيهما لان الحل
والحرمة والطاعة انما هي من عوارض افعال المكلفين **اثم كبير** حيث انه يؤدي الى الانتكاب اي الاعراض عن المامور وار
تكاب المحظور ووجه تاديته الى ما ذكر ان عقل الانسان اشرف صفاته من حيث ان طبعه اذا حمله على التقاعد عن
تحصيل الفضائل وعلى الاقدام على القبايح كان عقله مانعا من التقاعد والاقدام المذكورين فلذلك سمي العقل عقلا
اخذا من عقال الناقة فاذا شرب الخمر يزول عقله ويبقى طبعه سالما عما يعوقه ويمنعه من الجري على مقتضاه
خاليا عن العقل العاقل له عن فعل القبايح كالاعراض عن اتيان ما امر به والارتكاب لما نهي عنه كالمخاصمة
والمشاتمة وقول الفحش والزور ولذلك قال ع م اجتنبوا الخمر فانها ام الخبائث وكذا الميسر فانه يفضي الى العداوة
ايضا لما يجري بين اصحابه من المشاتمة والمنازعة من حيث ان صاحبه اذا اخذ ماله مجانا ابغضه جدا وكفى
بهما اثما كونه مستلزما لاخذ مال الغير بالباطل وهو ايضا يشغل عن ذكر الله وعن الصلوة فان قيل كيف
سوغوا شربها بعد هذا قلنا فهموا ان المضرة باعتبار جلب المفاسد لا بالذات ولذا شرب بعضهم وترك بعضهم
ومنافع للناس من كسب المال بتجارة الخمر واخذ مال الغير والطرب بالكيفية والغلبة والالتذاذ الجسماني
والنفساني ومصادقة الفتيان ومعاشرتهم بالصحبة والعطية وفي الخمر خصوصا تشجيع الجبان فانها تقوي
الضعيف وتوفر المودة لانها تزيد في الهمة وتقوية الطبيعة لهضم الطعام والجماع **واثمهما اكبر من
نفعهما** اي المفاسد التي تنشا منهما اعظم من المنافع المتوقعة منهما لان نفعهما انما هو في الدنيا وما يحصل
بسببهما من الاثم يضر بسعادة الآخرة ولان العقاب بسببهما يكون اعظم مما ينال بهما في الدنيا ولذلك
اي لغلبة مفاسدهما على منافعهما قيل انها اي المفاسد المترتبة على الخمر اي ولاجل تلك المفاسد التي
يفضي اليها شرب الخمر قيل ان تلك المفاسد هي الخمر المحرمة الخمر اي هي سبب تحريم الخمر فان المفسدة اذا تر
جحت على المصلحة اقتضت تحريم الفعل وذلك ظاهر والاظهر انه ليس كذلك اي تحريم الخمر ليس معللا بتلك

الامور التي افضى شربها اليها لان ذلك مذهب من يقول بالحسن والقبح العقليين ونحن لانقول به بل نقول
ان الحسن والقبح شرعيان لايدخل للعقل في ذلك لما مر من ابطال مذهب المعتزلة يعني ان الاستدلال
على حرمة الخمر برجحان مافيها من المفاسد على مافيها من المصالح مبني على ماذهبت المعتزلة اليه من التحسين والتقبيح
عقليان وقد ابطلنا ذلك **ويسئلونك ماذا ينفقون** قيل سائله ايضا عمرو بن الجموح سال اولا عن المنفق و
المصرف ثم سال عن كيفية الانفاق الظاهر ان يقول عن كمية المال الذي تعلق به الانفاق بمعنى انه سال
عن مقدار المال الذي كلف بانفاقه هل هو كل المال او بعضه الا انه عبر عن كمية المنفق بكيفية الانفاق لانها
دهما في المال فان قوله ماذا ينفقون كما يصلح سؤالا عن مقداره وكيفيته **قل العفو** العفو نقيض الجهد وهو
عن جنس المنفق يصلح سؤالا عن
بالفتح المشقة وبالضم الوسع والطاقة وقيل هما لغتان في الوسع والطاقة واما في المشقة فبالفتح لاغير ومنه اي من العفو
يقال للارض السهلة وهو ان ينفق ما تيسر له بذله ولا يبلغ منه الجهد حاصل كلامه ان العفو من المال ما يسهل انفاقه
والجهد من المال ما يعسر انفاقه والقدر المنفق انما يكون انفاقه سهلا اذا كان فاضلا من حاجة نفسه وعياله ومن عليه
مؤنة واصل العفو في اللغة الزيادة قال اهل التفسير امروا ان ينفقوا الفضل فكان اهل المكاسب ياخذ الر
جل من كسبه ما يكفيه في عامه وينفق باقيه الى ان فرضت الزكوة فنسخت اية الزكوة هذه الاية وكل صدقة امر
وابها قبل نزول اية الزكوة قال اي ابو الاسود الدولي خذي مني العفو تستديمي مودتي • يخاطب امراته براي
خذ السهل مني ان اردت دوام المحبة فاستعمل العفو يعني السهل تمامه • ولا تنطقي في سورتي حين اغضب • اي ولا
تنطقي في حالة شدة غضبي وبعده • فاني رايت الحب في الصدر والاذى • اذا اجتمعا لم يلبث الحب يذهب يعني ان الحب
والاذى اذا دخلا في الصدر لم يثبت الحب معه فهما ضدان لايجتمعان وروي ان رجلا اتى النبي عم ببيضة من ذهب
اصابها في بعض المنام فقال خذها مني صدقة فاعرض عنه حتى كرر مرارا فقال عليه الصلوة والسلام هاتها
مغضبا حال فاعل قال فاخذها فحذفها بالحاء المهملة على الاصح اي رماها حذفا لو اصابه لشجه ثم قال ياتي احدكم
بماله كله يتصدق به وهو يجلس يتكفف الناس يسال بالكف او يطلب الكفاف من الناس انما الصدقة
عن ظهر غنى اي عن تمكن عليها بحسب الغنى واقحم الظهر ليدل على الاستظهار والتوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عم
خير الصدقة جهد المقل ان هذا فيمن كان جزعا وذلك فيمن كان صابرا او المراد بالغنى غنى القلب **كذلك يبين**

الله

الله لكم الايات اي مثل ما بين ان العفو اصلح من الجهد بهذا المعنى على ان يكون ذلك اشارة الى البيان المذكور في قوله
ويسالونك ماذا ينفقون او ما ذكر عطف على قوله العفو من الاحكام وهي حكم تعاطي الخمر والميسر وان كمية المنفق
هي عفو المال هذا ان يكون ذلك اشارة الى البيان المذكور في جواب السؤالين وهما قوله يسالونك عن الخمر والميسر
وقوله ويسالونك ماذا ينفقون واياما كان يكون قوله لعلكم تتفكرون تعليلا للتبيين المماثل والكاف في
موضع النصب صفة المصدر محذوف اي تبيينا مثل هذا التبيين بين الله اولا حكم الخمر والميسر وما يتعلق بالانفاق
من قدره ومصارفه ثم قال يبين الله جميع ما تحتاجون اليه من الايات المتعلقة بامور الدنيا والاخرة تبيينا مثل
هذا التبيين لكي تتفكروا وتعلموا امور الدارين وانما وحد العلامة اي الكاف في كذلك الذي هو علامة حال المخاطب
من الافراد والجمع والتذكير والتانيث والمخاطب به جمع والحال ان المخاطبين هنا جمع وكان الظاهر ان يقال كذلكم
لكن وحد في مقام الجمع على تاويل القبيل والجمع او الفوج مما هو مفرد اللفظ مجموع المعنى او هو خطاب للنبي عليه
الصلوة والسلام نحو يا ايها النبي اذا طلقتم النساء **لعلكم تتفكرون** في الدلايل والاحكام فتعلموا
منافع الدلايل وحكم الاحكام **في الدنيا والاخرة** متعلق بتتفكرون ولذا قال في امور الدارين فتاخذون بالاصلح والانفع
في الدنيا والعقبى منها اي الامور وتجتنبون عما يضركم في العقبى ولا ينفعكم في الدنيا او يضركم اكثر مما ينفعكم
ويسالونك عن اليتامى لما نزلت ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا الاية اعتزلوا اليتا
مى جوابا لها وتخالطهم والاهتمام بامرهم والمقاربة من اموالهم حتى كان يصنع لليتيم طعام فيفضل منه شي فيتر
كونه ولا ياكلونه حتى يفسد وكان صاحب اليتيم يفرد له منزلا وطعاما وشرابا **اقول** الوعيد في حق ما ياكل اموال اليتا
مى ظلما لا مطلقا وذلك لا يوجب اعتزالهم اليتامى ومخالطتهم والاهتمام بامرهم فشق ذلك عليهم على اولياء
اليتامى وضعفة المسلمين فذكروا لرسول الله صلعم فنزلت هذا بناء على جري عادة الله تعالى من انه متى تقع حا
دثة ويطلب من الرسول عليه السلام جوابها ان كانت مما يتوقف على الوحي ينزل الله تعالى الاية فيه **قل اصلاح**
مصدر حذف فاعله اي اصلاحكم **لهم خير** للجانبين اي جانب المصلح والمصلح له وفسر المعنى المراد بقوله اي مداخلتهم
لاصلاحهم او اصلاح اموالهم خير من مجانبتهم ومباعدتهم **وان تخالطوهم فاخوانكم** حث على المخالطة
فيه اشارة الى دفع ما يتوهم من ان قوله تع قل اصلاح لهم خير يقتضي جواز المخالطة بالنكاح فالوجه الى ذكرها

اي انهم اخوانكم في الدين ومن حق الاخ ان يخالط وقيل المراد بالمخالطة المصاهرة بالنكاح لان المخالطة بالنكاح
اقوي من المخالطة في المطعوم والمشروب والمسكن فحمل المخالطة عليه اولي **اقول** الاول اعم والعموم بالمقام
اولي وان حص بالنكاح فلابد ان يقال في وجه التخصيص انهم كانوا يزوجون الايتام لياكلوا اموالهم فلما شدد
الله تع عليهم في ام اليتامي خافوا تزوجهم فاعلم الله تع ان يخالطهم وتزوجهم مع قصد الاصلاح جايزة
فيكون مناسبا القوله ولا تنكحوا **والله يعلم المفسد من المصلح** وعد ووعيد لمن خالطهم لافساد واصلاح
اي يعلم امره فيجازيه عليه والمقصود ارشاد للاصلاح وتحذير عن الافساد ثم انه تع ذكر منه علي العباد بر
خصه في المخالطة علي جهة الاصلاح فقال **ولو شاء الله لاعنتكم** اي ولو شاء الله اعناتكم لاعنتكم فيه
اشارة الى ان مفعول شاء محذوف وهو اعناتكم وجواب لقوله لاعنتكم اي كلفكم ما يشق عليكم من العنت
وهي المشقة اي لحملكم علي المشقة التي لا تطاق ولضيق عليكم ولم يجوز لكم مداخلتهم اي وما اباح لكم
مخالطة اليتامي ولكنه تعالي اباح ذلك بسعة رحمته للجانبين **ان الله عزيز** غالب يقدر علي الاعنات والحرج
حكيم يحكم ما يقتضيه الحكمة ويتسع له الطاقة اي لا يكلف العباد الا وسعهم وطاقتهم **ولا تنكحوا المشركا
ت حتي يؤمن** اي لا تتزوجوهن بفتح التاء علي لفظ النهي وقرئ بالضم من الانكاح اي ولا تزوجوهن
بضم التاء ايضا من التزويج من المسلمين هذه قراءة الاعمش والمشركات تعم الكتابيات وفي الكشاف
والمشركات الحربيات والاية ثابتة اي غير منسوخة وقيل المشركات الحربيات والكتابيات جميعا والمص
اختار الوجه الثاني وعلله بقوله لان اهل الكتاب مشركون لقوله تع وقالت اليهود عزير بن الله وقالت
النصاري المسيح بن الله الي قوله سبحانه عما يشركون **اقول** الاستدلال انما يصح ان لو كان القايل جميع اليهود
والنصاري دون مشركيهم لكنها اي الكتابيات حصت عنها عن المشركات بقوله تعالي والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب وسورة المايدة كلها ثابتة لم ينسخ منها حكم اصلا فلا يجوز ان يكون منسوخة بهذا العام
روي انه عليه الصلوة والسلام بعث مرثدا الغنوي الي مكة ليخرج منها اناسا من المسلمين فاتته عناق
اسم امراة وكان مرثد يهويها يهوي تلك المراة من هوي يهوي بالكسر والفتح يعني احب لا من هوي
يهوي بالعكس بمعنى سقط يسقط في الجاهلية قبل ان اسلم فقالت الا تخلو فقال مرثد ان الاسلام حال بيننا

فامتنع

١٨٢

فامتنع عن الزنا فقالت هل لك ان تتزوج بي الباء للتعدية فقال نعم ولكن استامر علي لفظ المتكلم اي استاذن
رسول الله صلعم فاستامره فنزلت **ولامة مومنة خير من مشركة** اي ولامراة مومنة حرة كانت او مملوكة
فان الناس عباد الله واماوه وكذلك قوله ولعبد مومن والاولي ان يحمل علي الظاهر ولا يعدل عنه اذ يعلم
من ذلك كون الحرة والحر خيرا بالاولوية ولم يوصف من مشركة ليعم الحرة والامة **ولو اعجبتكم** بحسنها وشمايلها
والواو للحال ومعني كون الواو للحال كونها عاطفة لدخولها علي حال محذوفة قبلها والتقدير خير من مشركة علي كل حال
ولو في هذه الحال اي ان المشركة يعجبكم وتحبونها والمقصود من مثل هذا التركيب استقصاء الاحوال ولو بمعني ان
والفرق بينهما ان ان للاستقبال وان دخل علي الماضي ولو عكسه وهو كثير في مثل هذا الموضع فانك اذا قلت
اكرمك ولو اهنتني وان اهنتني كلاهما بمعني واحد **ولا تنكحوا المشركين** حرف المضارعة فيه مضمونة ولذا فسره بقوله
ولا تزوجوا منهم اي من المشركين المومنات اي الصغاير من بناتكم ومن حكمهن ممن هي تحت ولايتكم ولا تزوج
البالغات في فاعل ولا ~~تنكحوا~~ تنكحوا من المومنات من المشركين انفسهن فقوله ولا تنكحوا من قبيل تغليب الذكور
علي الاناث لدخول اولياء الصغار وانفس البالغات في فاعل ولا تنكحوا **حتي يؤمنوا** وهو علي عمومه فان المومنة
حرة كانت او امة لا يحل تزوجها من الكافر كتابيا كان او غير كتابي فهذا عام لا مخصص له ولا ناسخ له بخلاف ما قبله
فان له مخصصا **ولعبد مومن خير من مشرك ولو اعجبكم** تعليل للنهي اي لنهي الاولياء والكلام ان تنكحوا المشركين
فتكون هذه الجملة اعني جملة ولعبد مومن خير من مشرك اعتراضا وتذييلا واقعا في موض التعليل للنهي المذكور
عن مواصلتهم وكذا قوله ولامة مومنة الخ وارد لتعليل النهي المقدم وترغيب في مواصلة المومنين **اولئك**
اشارة الي مذكورين من المشركين والمشركات فهي يدعون تغليب الذكور **يدعون الي النار** اي بالكفر المودي الي النار فهو
صارف عن ارادة حقيقة لان المشركين والمشركات ربما لا يومنون بالبعث والجزاء بالجنة والنار فكيف يدعون
الي النار وعلي تقدير ايمانهم بها كيف يتصور دعوتهم الي نفس النار فتعين ان المراد بها ما يودي اليها
فلا يليق موالاتهم ومصاهرتهم **والله** اي اولياؤه يعني المومنين حذف المضاف وهو اولياء واقيم
المضاف اليه وهو الجلالة مقامه بضم الميم الاولي تفخيما لشانهم اي شان الاولياء وايضا لو لم يقدر المضاف
لكان المعنى والله يدعو باذنه وهو لا يخلو عن بعد وايضا احتيج الي تقدير المضاف ليحسن مقابلته بقوله اوليك

يدعون الى النار فانه اشارة الى اعداء الله فينبغي ان يذكر في مقابلتهم اولياء الله **يدعوا الى الجنة والمغفرة**
اي الاعتقاد والعمل الصالح الموصلين اليها اي الجنة والمغفرة قال بعض المتاخرين اي الايمان الملزوم لدخول
الجنة **اقول** مراد المص هو الايمان المنجي ولذا عبر عنه بالاعتقاد والعمل الصالح ووصفها بقوله الموصلين و
المقام يقتضي مراد المص فهم اي الاولياء الاحقاء بالمواصلة والمقارنة **باذنه** بتوفيق الله وتيسيره
هذا المعنى على تقدير المضاف وعكس فقد نكس او بعضا وارادته اعترف بعض المتاخرين بما ذكرنا حيث
قال في تفسيره هنا بتيسيره وتوفيقه لما يستحق به الجنة والمغفرة من الايمان والعمل الصالح **يبين اياته**
للناس لعلهم يتذكرون لما كان كلمة لعل لمعنى الترجي او الاشفاق وكل واحد منها لا يتصور في حقه
تعالى جعلها اولا للتعليل بمعنى كي تنزيلا للغاية المتاخرة منزلة العلة الحاملة المتقدمة حيث قال
كي يتذكروا وجعلها ثانيا للترجي الواقع من قبل العباد ولهذا قال اوليكونوا بحيث يرجى منهم التذكر
لما ذكر في العقول من ميل الخير ومخالفة الهوى بخلاف الطبيعة والنفس **ويسئلونك عن المحيض** روي ان اهل
الجاهلية كانوا لم يساكنوا الحيض في البيوت واخرجوها منها ولم يواكلوها كفعل اليهود والمجوس
واستمر ذلك بحسب عادتهم الى ان سال ابو الدحداح في نفر من الصحابة عن ذلك فنزلت فامروا بترك المجامعتين
فقط والمحيض مصدر كالمجيء والمبيت ويصلح للزمان والمكان ايضا ولعله سبحانه انما ذكر يسئلونك بغير واو
ثلثا وهي يسئلونك ماذا ينفقون الاية يسئلونك عن الشهر الحرام الخ يسئلون عن الخمر والميسر وثلثا بها اي
بالواو ثلثا وهي ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو ويسئلونك عن اليتامى ويسئلونك عن المحيض
لان السؤالات الاول كانت في اوقات متفرقة فلذلك السؤالات والثلثة الاخيرة في وقت واحد فلذلك
ذكرها بحرف الجمع قال بعض المتاخرين وليس مبنى هذا على ان الواو حرف الجمع لان الجمع الذي هو مدلول الواو اعم
من المعية بل على ان في ترك الواو دلالة على الاستقلال وفي ذكرها دلالة على خلافه **اقول** لاهل العربية
قاعدة وهي ان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فدلالة الواو على المعية ظاهرة متبادرة على ان كلام المص
يمكن ان يحمل على المعنى الذي ذكره القائل اذا لم يصرح بالمعية **قل هو اذى** اي الحيض مستقذر موذ
من يقربه قريب من الباب الرابع متعد ومن الخامس لازم نفرة منه فسر الاذى بالشيء الذي يتقذره

الطبع لان الاذى في اللغة ما يكون سببا للاغتمام وتنفر الطبع اي شيء كان ولهذا سمى الله تعالى الكلام المكروه اذى
في قوله ولتسمعن من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين اشركوا اذى كثيرا وايضا سمى المطر الذي
يخالف هوى الانسان وطبعه اذى في قوله تعالى ان كان بكم اذى من مطر ولا شك ان اللوث الخارج
من الرحم كذلك **فاعتزلوا النساء في المحيض** والجواب يدل على ان السؤال ليس من نفس اللوث المذكور اذ معنى
الجواب ما ذكره بقوله فاجتنبوا مجامعتهن اشارة الى ان المحيض الثاني اسم لمكان ظهور الحيض وهو الفرج ثم عند ابي حنيفة
وابي يوسف يجتنب الزوج ما اشتمل عليه الازار ومحمد لا يوجب الا اعتزال الفرج وقالت عايشة رض يجتنب شعار الدم
وله ما سوى ذلك والشعار العلامة فيحتمل ان يراد به نفس الفرج على الكناية او الخرقة التي هي الكرسف لان كلا
منهما علم للدم ويحتمل ان يراد به الثوب الذي هو الازار والاثر حجة لابي حنيفة وابي يوسف لان الدم قد يصل
الى ما تحت الازار لقوله عليه الصلوة والسلام انما امرتم ان تعتزلوا النساء بجماعهن اذا حضن ولم يامر
كم باخراجهن من البيوت كفعل الاعاجم وهو اقتصاد اي الاختيار الوسط بين افراط اليهود وتفريط
النصارى اي تقصيرهم فانهم كانوا يجامعوهن ولا يبالون بالحيض وانما وصفه بانه اذى ورتب الحكم
عليه بالفاء حيث قال فاعتزلوا النساء في المحيض اشعارا بانه العلة فان الاعتزال هو التنحي عن الشيء واراد به
هنا ترك الوطي وترتيب الحكم على الوصف الملايم يشعر بعلية للحكم فان قيل الظاهر ان دم الاستحاضة كدم الحيض في
كونه اذى مع انه لا يوجب الاعتزال اي ترك الوطي فلو كانت علة للاعتزال لوجب في حال الاستحاضة قلنا ان
دم الحيض دم فاسد يتولد من فضلة تدفعها الطبيعة من عمق الرحم والاحتباس تلك الفضلة مرض فلذلك الدم
كالبول والغايط فكان اذى مثلهما واما دم الاستحاضة فليس كذلك بل هو دم صالح يسيل من عروق ينفجر من فم
الرحم فلا يكون اذى **ولا تقربوهن حتى يطهرن** اي ينقطع دمهن تاكيد للحكم اي لقوله فاعتزلوا النساء
في المحيض فانه نهي عن المباشرة في موضع الدم والقربان في قوله تعالى ولا تقربوهن كناية عن الجماع فيكون تاكيدا
للحكم بحسب المعنى وبيان الغاية فحتى ههنا بمعنى الى والفعل بعدها منصوب باضمار ان وهو اي الغاية ان يغتسلن
بعد الانقطاع هذا قول مالك والاوزاعي والشافعي والثوري ويدل عليه صريحا قراءة حمزة والكسائي وعا
صم في رواية ابن عياش يطهرن اي يتطهرن اي يتكلفن الطهر بمعنى يغتسلن وصيغة التكلف تقتضي هذا المعنى

والتزاما قوله **فاذا تطهرن فاتوهن** فانه يقتضي تاخير جواز الاتيان عن الغسل هذا الاقتضاء مستفاد من الفاء
في فاتوهن فلذلك يقتضي ان لا ينتهي هذه الحرمة الا عند حصول الامرين وحجة ابي حنيفة ان قوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن نهي عن قربانهن الى غاية وان يطهرن ان ينقطع حيضهن واذا كان انقطاع الحيض غاية لهذا النهي وجب ان لا يبقى
هذا النهي عند انقطاع الحيض واجيب بانه لو اقتصر على قوله حتى يطهرن لكان ما ذكرتم لازما الا انه لما انضم اليه
قوله فاذا تطهرن فاتوهن صار المجموع هو الغاية وذلك بمنزلة ان يقال لا تكلم زيدا حتى يدخل فاذا طابت نفسه بعد
الدخول فكلمه فانه يتعلق اباحة كلامه بالامرين جميعا وقال ابو حنيفة ان طهرن لاكثر الحيض جاز قربانها قبل الغسل
وان طهرن لاقل الحيض لا يقربها حتى يغتسل او يمضي عليها وقت صلوة وهذا عمل بكلتا القراءتين والقراءتان كآيتين
والاول على قراءة التخفيف والثاني على قراءة التشديد والحمل على هذا اولى مما ذهب اليه الشافعي لانه ترك العمل باحدهما حكي
عن خلف بن ايوب انه ارسل ابنه من بلخ الى بغداد للتعلم وانفق عليه خمسين الف درهم فلما رجع قال ما تعلمت
قال تعلمت هذه المسئلة ان زمان الغسل من الطهر في حق صاحب العشرة ومن الحيض في حق صاحب ما دونها فقال
ما ضيعت سفرك **من حيث امركم الله** اي المأتي الذي امركم به وهو الفرج وحلله لكم **ان الله يحب التوابين**
من الذنوب لعل ذكر التواب دون التائب لاستلزام محبة التواب محبة التائب دون العكس لانه اذا كان يحب
من يكثر ويعود فمن لا يكثر بالطريق الاولى **ويحب المتطهرين** المتنزهين عن الفواحش والاقذار كمجامعة الحائض
والاتيان في غير المأتي وتكرير المحبة للاشعار بعلية كل منها للمحبة بطريق الاستقلال **نساؤكم حرث لكم** مواضع
حرث لكم لولا التقدير لزم الاخبار عن الجثة بالمصدر شبههن اي ذوات النساء بها بمواضع الحرث مع ان موا
ضع الحرث هي بضاع النساء تشبيها لما يلقى في ارحامهن من النطف بالبذور قال الجوهري الحرث الزرع والرا
غب فرق بينهما بان الحرث القاء البذر وتهيئة الارض له والزرع مراعاته وانباته ولهذا قال تعالى افرايتم
ما تحرثون اانتم تزرعونه ام نحن الزارعون اثبت لهم الحرث ونفى عنهم الزرع **فاتوا حرثكم**
اي فاتوهن كما تاتون المحارث وهو كالبيان كقوله فاتوهن من حيث امركم الله اي جامعوهن من
القبل **انى شئتم** من اي جهة شئتم وليس فيها دلالة على جواز اتيان المرأة في دبرها لان انى انما يدل
على تعدد جهة الاتيان لا على تعدد محل الاتيان روي ان اليهود كانوا يقولون من جامع امرأة من دبرها

في قبلها

في قبلها كان ولدها احول فذكر ذلك لرسول الله صلعم فقال كذبت اليهود فنزلت والمعنى جامعوهن كيف
شئتم باركة او مستلقية او مضطجعة بعد ان يكون المأتي واحدا **وقدموا لانفسكم** متعلق بقدموا واللام
اما للتعليل او للتعدية ما يدخر لكم الثواب اشارة الى ان مفعول قدموا محذوف اي قدموا لانفسكم من
الاعمال الصالحة والنيات الحسنة ما يكون الثواب الموعود بمقابلته ذخيرة لكم عند الله وقيل هو طلب الولد
لان الحرث للزرع وقيل التسمية على الوطئ وعند الجماع ثم انه تعالى اكد هذا المعنى بقوله **واتقوا الله** بالاجتناب
عن معاصيه ثم اكده ثانيا بقوله **واعلموا انكم ملاقوه** فتزودوا ما لا تفتضحون به وهذه التهديدات تدل
على ان المقام مظنة التفريط باتباع الشهوات **وبشر المؤمنين** الكاملين في الايمان بالكرامة والنعيم الدائم امر
اي الله تعالى الرسول صلعم ان ينصحهم ويبشر من صدقه وامتثل امره منهم ففيه تحريض على اتصال ما سبقه
من الاوامر والنواهي **ولا تجعلوا الله** لا تعقيب هذا الحكم للايات السابقة باعتبار ان منها ما يقع فيه
الحلف كالمتعلق بالنكاح وامر اليتامى وغيرهما **عرضة لايمانكم** اللام متعلقة بعرضة او للتعليل كما سيصرح به **ان
تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس** نزلت في الصديق رض لما حلف ان لا ينفق على المسطح لافترائه على عائشة
رضه وهو من اهل الافك او في عبد الله بن رواحة حلف ان لا يكلم ختنه على اخته بشير بن نعمان وقد كان بشير قد طلق
زوجته التي اخت عبد الله واراد ان يتزوجها بعد ذلك وكان عبد الله قد حلف على ان لا يدخل على بشير ولا يكلمه ولا
يصلح بينه وبين اخته فاذا قيل له في ذلك قال قد حلفت بالله ان لا افعل ولا يحل الا ان احفظ يميني والعرضة
فعلة بالضم بمعنى المفعول ولفظ العرض يستعمل لازما ومتعديا يقال عرض له امر كذا يعرض اي ظهر وعرضت عليه امرا
كذا وعرضت له الشيء اي اظهرته وابرزته اليه وعرضت الشيء فاعرض اي اظهرته فظهر فهو من النوادر مثل كببته
فاكب وعرضت العود على الاناء يعرض ويعرض بكسر العين وفتحها اي جعلت العود على الاناء وسترته بحيث يكون
حاجزا وحائلا بين الاناء وما يتوجه اليه ويقال عرضت الحاجة للبيع اي قدمتها ونصبتها له فتعرضت هي له
اي تقدمت وانتصبت له فكما ان العود معروض على الاناء مقدم عليه ليستره فكذا الجارية معروضة للبيع
الا ان هذا العرض ليس فيه معنى الحجر والحيلولة بل هو مجرد الاظهار والتقديم كالقبضة بمعنى المقبوض
فالعرضة التي بمعنى المعروض قد يجعل اسما لما يعرض دون الشيء وهذا معنى قوله يطلق لما يعرض دون الشيء اي

يجعل قدامه بحيث حاجزا ومانعا منه على ان يكون الغرض من عرض العود على الانام وقد يجعل اسما لما يقدم للامر و
ينصب له وهذا معنى قوله والمعرض للامر اي المنصوب له من غير اعتبار الحاجزية من عرضة الحاجة للبيع ومعنى
الاية على الاول اي على اللغة الاولى اي بمعنى الحاجز والمانع لا تجعلوا الله اي ذكر الله والحلف به حاجزا ومانعا
لما حلفتم عليه من انواع الخير كالبر والانفاق والاصلاح فيكون المراد اي بلفظ الايمان مجازا مرسلا الامور
المحلوف عليها سمي المحلوف عليه يمينا لتعلق اليمين به كقوله عم لابن سمرة اذا حلفت على يمين فرايت غيرها خيرا
منها فأت الذي هو خير وكفر عن يمينك فان اليمين الاول فيه بمعنى المحلوف عليه والثاني مصدر بمعنى القسم وان مع
صلتها اي ان تبروا عطف بيان لها اي الايمانكم بمعنى الامور المحلوف عليها التي هي البر والتقوى والاصلاح فيكون
ان تبروا بمعنى لان تبروا واللام في قوله لايمانكم صلة عرضة اي متعلقة تعلق المفعولية لا تعلق العلية لما فيها
في العرضة من معنى الاعتراض فالمعنى لا تجعلوه شيئا يعترض البر ويجوز ان تكون للتعليل بان يتعلق بالجعل المنهي تعلق المفعول
له بعامله والمعنى لا تجعلوا الله لاجل ايمانكم وكثرة حلفكم به كاينا للبر عرضة وحاجزا فعلى هذا يكون لفظ الايمان على
حقيقته لا بمعنى المحلوف عليه ويتعلق ان بالفعل اي المنفي لا بالنهي اي ويكون ان تبروا في تقدير لان تبروا على ان يتعلق
اللام المقدرة بالجعل او بعرضة بان يجعل لا تجعلوا متعديا الى ثلثة مفاعيل الى لفظ الجلالة والى قوله عرضة نفسه
والى البر بواسطة اللام على معنى النهي عن جعله عرضة جعلا كاينا للبر والتقوى فان حق اليمين ان يكون عرضة وما
نعا عن الاثم والمعصية لا عن البر والتقوى والاظهر ان يتعلق بقوله عرضة والتقدير ما ذكره المص بقوله اي ولا
تجعلوا الله عرضة اي حاجزا لان تبروا لاجل ايمانكم به اي بالله تم وعلى الثاني اي على الاخير اي بمعنى المعرض
للامر يعني ان يكون العرضة بمعنى المعرض اسما لما يقدم للامر وينصب له يكون المعنى ولا تجعلوه اي الله تعالى معرضا
اي نصبا لايمانكم لان تحلفوا به على ان يكون اللام في لايمانكم متعلقة بعرضة ويكون الايمان على حقيقتها
واللام المقدرة في ان تبروا متعلقة بالنهي وعلة له لا للفعل المنفي فتبتذلوه اي الله بكثرة الحلف به وهذا
من اشنع الافعال ولذلك ذم الحلاف بقوله ولا تطع كل حلاف مهين والعرب كانوا يمدحون الانسان بالاقلال
من الحلف كما قال • قليل الالايا حافظ ليمينه • وان سبقت منه الالية برت • والحكمة في الامر بتقليل الايمان
ان من حلف بالله في كل قليل وكثير انطلق لسانه بذلك ولا يبقى لليمين في قلبه وقع فلا يؤمن اقدامه على الايمان

الكاذبة فيختل ما هو الغرض الاصلي من اليمين وان تبروا علة النهي اي انهاكم عنه ارادة بركم وتقويكم واصلاحكم بين
الناس فان قيل كيف يلزم من الاجتناب عن تكثير الحلف حصول البر والتقوى والاصلاح بين الناس قلنا ا
شار المص الى الجواب عنه بقوله فان الحلاف مجترئ على الله والمجترئ عليه لا يكون برا متقيا ولا موثوقا به في
اصلاح ذات البين فان قيل لما كان معنى الاية على هذه اللغة لا تكثروا الحلف بالله لان تبروا فاي حاجة الى تقدير
الارادة قلنا انما قدر ليستحق شرط حذف اللام وهو المقارنة في الوجود فان المقارن للنهي ليس هو البر
والتقوى والاصلاح بل ارادتها ولو حمل حذف اللام على القياس المستمر في حذف حرف الجر مع ان لم يحتج
الى تقدير الارادة ثم ظاهر كلامه يدل على ان المراد بهذه الارادة ارادة الله تعالى وقيل ويجوز ان يكون المراد
ارادة العبد فان قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة في معنى كفوا انفسكم عن جعله تع عرضة لايمانكم وارادة العبد
صالحة لان يكون علة للكف **والله سميع** لايمانكم **عليم** بنياتكم حتى ان تركتم الحلف تعظيما لله واجلالا له
من ان تستشهدوا باسمه الكريم في الاغراض العاجلة يعلم ما في قلوبكم **لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم**
عن سعيد بن جبير انه قال قوله تعالى لا يؤاخذكم الله الخ محمول على قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي لا يؤا
خذكم بسبب بعض ايمانكم اللغو الساقط الذي لا يعتد به من كلام كما ورد في قوله تع واذا سمعوا اللغو اعرضوا
عنه وغيره كما يقال لما لا يعتد به في الدية من اولاد الابل لغو يعني ان اللغو مطلقا ما لا يترتب عليه حكم من ثواب
او عقاب سواء كان من افعال اللسان والجوارح كالافعال المباحة فان كتبة ملايكة بني ادم يلغونها ولا يكتبونها
ومنه اليمين اللغو فمعناه الساقط الذي لا يعتد به في الايمان والفقهاء اتفقوا انه بهذا المعنى لكنهم اختلفوا
فيما هو المراد منه شرعا وعند الشافعي ما ذكره المص بقوله ولغو اليمين ما لا عقد معه اي لا قصد معه كما سبق
به اللسان او تكلم به جاهلا لمعناه كقول العرب لا والله وبلى والله لمجرد التاكيد والمجرد الاعتياد على ذكره
فانه قول ساقط لا يعتد به في الايمان لعدم وقوعه عن قصد اليمين لقوله **ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلو
بكم** استدل به على قوله ولغو اليمين ما لا عقد معه وجه الاستدلال انه تعالى قابل اليمين اللغو باليمين التي
كسبتها القلوب وليس الا العزم والقصد ولما استدرك بما فيه قصد القلب دل ذلك على ان ما قبله ما لا قصد
فيه لا ما فسره به الحنيفة فانه من الايمان المكتسبة غير مقابل لها والمعنى لا يؤاخذكم الله بعقوبة ولا كفارة

بلا قصد معه ولكن يؤاخذكم بهما اي العقوبة والكفارة او باحدهما بما قصدتم من الايمان ولو حلف عليه فهي
يمين غموس في شخص على انه زيد وهو يعلم انه ليس بزيد او حلف في حق امر مضى على انه كذا او ليس كذا وهو يعلم ان الامر
على خلاف ما حلف عليه فهي يمين غموس فيها المؤاخذة بالعقوبة في الاخرة ولا كفارة فيها عندنا لان الكفارة انما تجب
بالحنث في اليمين المنعقدة وهي الحلف على فعل امر او تركه في المستقبل فقوله تعالى بما كسبت في قلوبكم متناول
للغموس والمنعقدة فيؤاخذ الحالف بسبب كل واحدة منهما ففي الغموس يؤاخذ بالعقوبة الاخروية والكفارة الدنياوية
عند الشافعي استدلالا بهذه الاية فانه تعالى ذكر المؤاخذة ههنا ولم يبين ان تلك المؤاخذة ما هي وبينها
في ايات المائدة بقوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وكفارته الاية فبين ان المؤاخذة هي الكفارة فكل واحدة
من هاتين الايتين مجملة من وجه مبينة من وجه آخر فصارت كل واحدة منهما مفسرة للاخرى من وجه
وحصل من كل واحدة منهما ان كل يمين ذكر على سبيل الجد وربط القلب فالكفارة واجبة فيها ويمين الغموس
كذلك فكانت الكفارة واجبة فيها ويجب العقوبة ايضا لتعمده على ذلك حرمة اسم الله تعالى واما المنعقدة
فالحالف ان حنث فيها يؤاخذ بالكفارة فقط بالاتفاق ويؤاخذ بالكفارة ان حلف على امر ماض وهو يظن
انه كذلك والامر بخلافه عند الشافعي ولا يؤاخذ عليه مطلقا عند ابي حنيفة وهذا معنى قول المص ولكن
يؤاخذكم بهما او باحدهما بما قصدتم من الايمان وواطأت فيها قلوبكم السنتكم اي لم يكن كسب اللسان وحده
ولا فرق بين الجد والهازل عند ابي حنيفة فمن قال لا والله بدون قصد اليمين في حق الامر المستقبل لحنث
يجب عليه الكفارة عنده استدلالا بقوله عليه السلام من حلف على يمين فراي غيرها خيرا منها فليات بالذي هو خير ثم
ليكفر عن يمينه فانه دل على وجوب الكفارة على الحانث مطلقا من غير فصل بين المجد والهازل والاصل عندنا
في اليمين الغموس ان صاحبها آثم وعليه المتوبة والتوبة كفارة لها وهكذا نقول في كل يمين عقد لمعصية نحو اليمين
بالله على ان لا يكلم الاب وعلى ان يقتل فلانا ونحوه انه يلزمه الكفارة وهي التوبة وعلى هذا يعرف ما روي عن
النبي صلعم وسلم انه قال من حلف على يمين فراي غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليات الذي هو خير انه كانت
يمينه بمعصية فيصير باليمين اثما فيكلف بالكفارة وهي التوبة قبل الحنث وانما الكفارة بالمال انما يجب في موضع
خاص وهو اليمين على امر في المستقبل عند الحنث لانه بالحنث ياثم وقال ابو حنيفة اللغو ان يحلف الرجل

على الماضي

على الماضي على ظنه الكاذب اي غير المطابق للواقع والمعنى لا يعاقبكم بما اخطاتم فيه من الايمان ولكن يعاقبكم بما تعمدتم
الكذب منها وفايدة هذا الاختلاف ان الشافعي لا يوجب الكفارة في قول الرجل لا والله بدون قصد اليمين ويوجبها
فيها اذا حلف على شيء يعتقد انه كان ثم بان انه لم يكن وابو حنيفة يحكم بخلاف هذا والله غفور حيث لم يؤاخذ
باللغو يريد ان قوله تعالى والله غفور ناظر الى قوله عز وجل لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم وقوله تعالى حليم ناظر
الى قوله عز وجل ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم على طريقة اللف والنشر حيث قال لم حيث لم يعجل بالمؤاخذة على يمين الجد
تربصا للتوبة الحلم في كلام العرب الاناءة والسكون مع القدرة والحليم من حلم بالضم يحلم اذا عفى مع قدرته واما
حلم الاديم فبالكسر يحلم بالفتح اي فسد وتثقب واما حلم اي راي في المنام فبالفتح ومصدر الاول بالكسر ومصدر
الثاني الحلم بفتح اللام ومصدر الثالث الحلم بضم واللام وسكونها للذين يولون من نسائهم اي يحلفون
على ان لا يجامعوهن والايلاء الحلف وهو مصدر الى يولي والاصل ائلاء فابدلت الهمزة الثانية ياء لسكونها
وانكسار ما قبلها والالية والايلاء والقسم واليمين والحلف كلها عبارات عن معنى واحد بحسب اصل اللغة واما في عرف الشرع
فالايلاء من الزوجة ان يقول الرجل والله لا اقربك اربعة اشهر فصاعدا على التقييد بالاشهر او لا اقربك
على الاطلاق ولو حلف على ان لا يطا اقل من اربعة اشهر لا يكون موليا بل هو حالف اذا وطئها قبل مضي تلك المدة
يجب عليه كفارة يمين على الاصح وللايلاء حكمان حكم الحنث وحكم البر فحكم الحنث وجوب الكفارة بالوطي في مدة
الايلاء ان كانت اليمين بالله ولزوم الجزاء من نحو الطلاق او العتاق او النذر المسمى ان كان القسم بذلك وحكم
البر وقوع طلقة باينة عند مضي مدة الايلاء وهي اربعة اشهر ان كانت المنكوحة حرة وان كانت امة فمدة ايلائها
مضي شهرين تتنصف المدة برق الزوجة عند ابي حنيفة وبرق الزوج عند مالك كقولهما في الطلقة العدة ولا تتنصف
عند غيرهما بل مدة الايلاء اربعة اشهر في حق الحر والعبد لان العدة انما ضربت لمعنى يرجع الى الطبع وهو قلة
صبر المراة على الزوج فيستوي فيها الحر والعبد كمدة العنة والرضاع وفي الكشاف وحكم ذلك انه اذا فاء
اليها في المدة بالوطي ان امكنه او بالقول ان عجز صح الفيء وحنث القادر ولزمته كفارة اليمين ولا كفارة العاجز
وان مضت الاربعة بانت بتطليقة عند ابي حنيفة وعند الشافعي لا يصح الايلاء الا في اكثر من اربعة اشهر
ثم يوقف المولي فاما ان يفيء واما ان يطلق وان ابى طلق عليه الحاكم هذا كلامه قال قتادة كان الايلاء طلاقا لاهل

الجاهلية وقال سعيد بن المسيب كان ذلك من ضرار اهل الجاهلية كان الرجل لا يحب امراته ولا يحب ان يتزوجها
غيره فيحلف ان لا يقربها ابدا فيتركها لا ايما ولا ذات بعل وكانوا في ابتداء الاسلام يفعلون ذلك ايضا قال الله تع
ذلك الضرر عنهن وضرب للزوج مدة يتروي فيها ويتامل فان راي المصلحة في ترك هذه المضارة فعله
وان راي المصلحة في المفارقة فارقها وتعديته بعلي يعني كان الاصل ان يعدي بعلي ويقال للذين
يولون علي نسائهم ولكن لما ضمن هذا القسم معنى البعد عدي بمن فكانه قيل للذين يبعدون من نسائهم
مولين او مقسمين والبعد ليس بمعنى من بل هو بمعنى عن فالوجه ان معنى ابتداء الغاية لا يخلو عن بعد الشيء المبتدا
عن المبتدا منه وفي الكشاف ويجوز ان يراد لهم من نسائهم تربص اربعة اشهر **تربص اربعة اشهر** مبتدا ما قبله خبره
او فاعل الظرف وهو قوله للذين والمعنى حصل او لزم علي خلاف سبق بين سيبويه والاخفش فان الاخفش لا يشترط
في عمل الظرف الاعتماد علي احد الاشياء المذكورة في النحو والتربص والانتظار والتوقف وهو مقلوب التصبر
اضيف الي الظرف علي الاتساع اي اضافته الي الاشهر من قبيل اضافة المصدر الى المفعول فيه علي الاتساع في الظرف
باجرائه مجرى المفعول به كما يقال بينهما مسيرة في يوم اي للمولي حق التلبث في هذه المدة يعني يستحق التر
بص في مدة اربعة اشهر بحيث لا يتعرض له ولما اشترط في الايلاء تربص اربعة اشهر فلا يطالب فيها
بفيء ولا طلاق ولا يطلب منه الفيء ولا الطلاق الي ان تنقضي اربعة اشهر وبعد مضيها يومر باحد الامرين
بشرط مطالبة المراة حقها عند الشافعي وان طلبت حقها يجب عليه ان يطلقها او يرجع عن يمينه بالجماع او
القول فان امتنع الزوج منهما جميعا ناب الحاكم منابه فطلقها عليه لانه لما فات الامساك بالمعروف تعين التفريق
بالاحسان وعند ابي حنيفة اذا مضت اربعة اشهر بانت بتطليقة وان لم يطلقها الزوج او الحاكم ولذلك
اي لان المولي لا يطالب في تلك المدة بشيء بل انما يطالب بعد المدة قال الشافعي لا ايلاء الا في اكثر من اربعة
اشهر فانه لا يتوجه عليه المطالبة في اثناء اربعة اشهر وكان حكم الايلاء انما ظهر بعد انقضاء تلك المدة و
جب ان يكون مدة الايلاء اكثر من تلك المدة ويؤيده **فان فاؤا** رجعوا في اليمين بالحنث وجه التا
ييد ان الفاء في قوله فان فاؤا وفي قوله وان عزموا فان الله سميع عليم يقتضي ان يكون هذان الحكمان متر
خيين عن انقضاء اربعة اشهر فذلك يقتضي ان يكون مدة الايلاء اكثر منها ولم يجعله دليلا بناء

علي احتمال

علي احتمال كونه من قبيل قوله تع ونادي نوح ربه فقال في كون الفاء لعطف تفصيل المجمل المحكم المجمل والحقيقة
حملوا عليه ولا شك ان التفصيل بعقيب المفصل **فان الله غفور رحيم** للمولي اثم حنثه اذا فاء او حتى عطف
علي حنثه اي طلب بالايلاء من ضرار المراة ونحوه كما سبق تفصيله بالتفئة التي هي كالتوبة قوله للمولي وبالتفئة
متعلق بغفور اي غفور للمولي بالتفئة اثم ما يطلب من ضرار المراة بالايلاء قال بعض المتاخرين ولا دلالة في الفاء
في قوله فان فاؤا علي ذلك لانها للتعقيب فان التفصيل بالفئة وان كانت قبل مضي المدة او وقع الطلاق بعقب
المفصل **قوله** ان اراد به الرد علي المص فلا وجه له اذ لم يدع الدلالة كما عرفت آنفا ولا ينافي ما ادعاه كما لا
يخفي **وان عزموا الطلاق** وان صمموا قصده وجواب الشرط قوله **فان الله سميع** لطلاقهم المسموع طلا
قهم لا العزم **عليم** بعزمهم فيه وهو وعيد علي اصرارهم وتركهم الفئة وقال ابو حنيفة الايلاء في اربعة
اشهر في الحر فما دونه في الامة فان قيل ان الفاء تقتضي صحة مذهب الشافعي وان قوله سميع يشعر بان الزوج
او الحاكم يطلق لان العزم مما لا يسمع قلنا الفاء تفصيل لقوله للذين يولون الخ والتفصيل بعقب المفصل
كما سمعت التفصيل انفا وان المراد من المسموع هو المدلول عليه اي يسمع ما يحدث العازم بالطلاق
نفسه ويناجيها وذلك حيث لا يسمعه الا الله وتفسير المص علي مذهبه وحكمه ان المولي ان فاء
في المدة بالوطي ان قدر او الوعد ان عجز صح الفيء ولزم الواطي ان يكفر والا اي ان لم يف في المدة باحد الامرين
بانت المراة بعدها اي بطلقة وعندنا يطالب بعد المدة باحد الامرين فان ابي عنهما طلق عليه الحاكم
هذا مذهب الشافعي والمص عليه كما مر التفصيل ثم انه تع لما بين ان الايلاء قد يؤدي الي الطلاق بين حكمه
والمطلقات جمع المطلقة وهي التي وقع الطلاق عليها وهذا اللفظ بعمومه يتناول كل
مطلقة من المدخول بها وغير المدخول بها ومنه ذوات الاقراء ومن اللائي يئسن من المحيض لصغر او كبر
وحمل الا انه خص منه غير المدخول بها اذ لا يجب عليها العدة لقوله تعالى اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتمو
هن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة وخص منه الحامل ايضا لان عدتها بوضع الحمل لقوله
تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وخص منه ايضا من امتنع الحيض في حقها لصغر مفرط
او كبر مفرط لان عدتها بالاشهر لقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم فعدتهن ثلثة

اشهر واللائي لم يحضن والمص اشار الي تخصيص هذه المذكورات بقوله يريد بها اي المطلقات
المدخول بهن بينها بقوله من ذوات الاقراء وعلل الارادة بقوله لما دلت الايات والاخبار اي الا
حاديث ان حكم غيرهن اي علي ان حكم غير المدخول بهن وذوات الاقراء خلاف ماذكر كما سمعت بعضها
آنفا قال المولي الموروف بابن تجيد كان عليه ان يقول من ذوات الاقراء الحراير الغير الحوامل لان عدة الامة
قرآن وعدة الحامل وضع الحمل اقول يريد المص بقوله يريد بها ان النصوص واردة اصالة في الحواير فلا حا
جة الي القيد لاخراج الاماء والحوامل خارجه بقرينة الجزء والمحتاج الي البيان هو المطلقات المدخول بهن
من ذوات الاقراء ولهذا بينها بقوله يتربصن جر في معنى الامر فان اصل المراد ان يقال ليتربصن وتغيير
العبارة عن الامر الي الجزء للتاكيد جواب عما يقال لما كان قوله يتربصن خبرا في معني الامر فما الفايدة
في التعبير عن الامر بلفظ الجزء وتقرير الجواب ان الفايدة فيه تاكيد الامر فان صورة الاخبار تشعر ان المامور
به مما يجب ان يتسارع اليه وان الامر به مما يجب ان يتلقي بالمسارعة الي امتثاله فكان المطلقات امتثلن
الامر بالتربص فالله تعالي يخبر عن امتثالهن موجودا فهذا معنى قوله والاشعار بانه مما يجب ان يسارع
الي امتثاله وكان المخاطب اي الذي يطلب منه التربص فانه كالمخاطب فقد ان يمتثل الامر لم يقل وكان
المخاطب امتثل الامر فيخبر عنه كما في الكشاف ليوافق التفسير المفسر فان الواقع في كلام الله تعالي لفظ يتربصن
علي صيغة المستقبل كقولك في الدعاء رحمك الله اخرج في صورة الجز ثقة بالاستجابة كانه وجدت
الرحمة فانك تخبر عنها موجودة وذكر الامام في تصويب بصورة الجزء وجها آخر وهو انه تعالي لو ذكره
بلفظ الامر لكان ذلك يوهم انه لا يحصل المقصود الا اذا شرعت فيها بالقصد والاختيار وعلي هذا التقد
ير فلو مات الزوج ولم تعلم المرأة ذلك حتي انقضت العدة وجب ان لا يكون ذلك كافيا في المقصود لا
نها لما كانت مامورة بذلك لم تخرج عن العهدة الا اذا قصدت اداء التكليف ولما ذكر الله تعالي
هذا التكليف بلفظ الجز زال ذلك الوهم وعرف انه مهما انقضت هذه القرو احصل المقصود سواء
علمت ذلك اولم تعلم وبناؤه اي يتربصن علي المبتداء اي المطلقات يزيده فضل تاكيد لتكرير الا
سناد ولو قيل وتربص المطلقات لكان الاسناد واحدا فلم يحصل التقوي والوكادة علي ان الجملة الاسمية

يدل علي الثبات دون الفعلية بانفسهن تهيج اي ذكر الانفس تحريك وبعث لهن علي التربص المذكور
فان نفوس النساء طوامح نواظر الي الرجال رغبة لغلبة حرصهن وشهوتهن والمقصود منه بيان الفرق بين
اية الايلاء وبين اية العدة حيث قال في الاولي تربص اربعة اشهر بدون ذكر الانفس وقال في الثانية يتربصن
بانفسهن بزيادة لفظ الانفس وفايدتها ماذكره من انهن مائلات بالطبع الي الرجال فامرن ان يقمعنها ويحملنها
علي التربص فان الباء في قوله ما انفسهن للتعدية والمعني يحملن انفسهن علي التربص يحملنها متربصة وليس في الر
جال ذلك الطموح قال التفتازاني وهذا المعني لم يوجد في الايلاء لانه لم يحصل لهن المفارقة وحرمة القربان
ليتحقق لهم طموح يحتاج الي مبالغة وتاكيد في الامر بالتربص اية الايلاء في حق الرجال بخلاف هذه الاية فتامل
ثلثة قروء نصب علي الظرف اي يتربصن في زمان ثلثة قروء او في ايام ثلثة قروء هذا علي ان يكون المفعول
به الصريح لفعل التربص محذوفا تقديره يتربصن بانفسهن الزوج في زمان ثلثة قروء فان تربص لكونه
بمعني انتظر يتعدي بنفسه الي واحد ويتعدي بالباء الي الثاني والمفعول به عطف علي الظرف اي يتربصن
مضيها علي تقدير المضاف لان المتربص ليس نفس القروء الثلثة بل مضيها وقروء جمع قرء بضم القاف
وفتحها وسكون الراء وهو يطلق للحيض لقوله عليه الصلوة والسلام مراة دعي الصلوة اي اتركيها
ايام قرائك الامر ترك الصلوة في ايام اقرائها يدل علي ان القراء بمعني الحيض وللطهر الفاصل بين حيضتين اختار
ان لفظ القراء مشترك بين المعنيين اشتراكا لفظيا كما هو مذهب عامة العلماء لكن الظاهر من كلام صاحب الكشاف
انه حقيقة في الحيض مجاز في الطهر كما لا يخفي علي الناظر في كلامه كقول الاعشي اوله البيت • في كل عام انت جاشم
غزوة • تشد لاقصاها عزيم عزائكا • مورثة مالا وفي الحي رفعة • لما ضاع فيها من قروء نسائكا الجاشم بمعني التكلف
والعزم والعزم والعزيمة القصد والعزاء الصبر ومنه التعزية ومورثة علي صيغة اسم الفاعل مجرور
علي انه صفة غزوة ومالا مفعول له ورفعة عطف عليه ولما بكسر اللام علة للتورث والقروء بمعني الاطهار اذ يخا
طب الشاعر غازيا او نفسه ويقول متعجبا لاهتمامه في الغزوة اتجشم في كل عام غزوة تشد لابعدها عزيمة
الصبر لتكثير المال وتزيد الرفعة في الحي لما تضيع في تلك الغزوة من اطهار نسائك فالقروء بمعني الاطهار لانها
هي التي تضيع علي الزوج حال سفره فان النساء انما يصلحن للاستمتاع في حال اطهارهن والحاصل ان لك الاجل

مرفي الاوقات وترك الشهوات قد ظهرت بامرين واصله اي اصل القرء الانتقال من الطهر الى الحيض نقل الامام عن ابي
عبيد القراني الاصل عبارة عن الانتقال من حالة الى حالة فالمص حمل الانتقال المذكور علي الانتقال من الطهر الى
الحيض ورجحه علي عكسه فقال وهو المراد به في الاية علله بقوله لانه الدال علي براءة الرحم عن العلوق ولا الحيض علي
قوله هو في قوله وهو المراد به كما قال الحنفية وفايدة الخلاف ان مدة العدة عند الشافعي اقصر وعندهم اطول
حتى لو طلقها في حال الطهر يحسب بقية الطهر قرءا واذا شرعت في الحيضة الثالثة انقضت عدتها وان طلقها في حال
الحيض لا تنقضي عدتها من ما تطهر من الرابعة لقوله تعالى لا الحيض فطلقوهن لعدتهن اي وقت عدتهن وجه دلالته
عليه ان قوله تعالى لعدتهن معناه في زمان عدتهن كقوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة ولو كان
المراد من زمان عدتهن زمان حيضهن لكان المعنى فطلقوهن في زمان حيضهن والطلاق المشروع لا يكون
في الحيض بل الطلاق فيه منهي عنه فوجب ان يكون المراد من الزمان العدة غير زمان الحيض وان يكون القروء
بمعنى الاطهار واجاب صاحب الكشاف عن هذا الاستدلال فقال معنى الاية طلقوهن مستقبلات لعدتهن التي
هي ثلث حيض وتطليقهن حال توجههن اليها انما يكون في الطهر كما تقول لقيته لثلث بقين من الشهر تريد
مستقبلا لثلث وحاصل جوابه انه ليس معنى قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن ان الطلاق وقع في العدة بل
معناه ~~اتصال اللقا بثلث~~ ان الطلاق مستقبل للعدة بمعنى ان الطلاق يقع يأخذ المراة وتشرع في العدة
قال الامام هذا يقوي استدلال الشافعي لان قول القايل لثلث بقين معناه اتصال اللقا بثلث بقين
فكذا ههنا لان قوله لعدتهن معناه اتصال الطلاق بالعدة وحصول الشروع في العدة عقيبه فيكون
بقية الطهر من العدة قطعا اي بقية الطهر الذي وقع فيه الطلاق من العدة فلم يلزم من استقبال الطلاق
للعدة ان يكون المراد بالعدة التي استقبلها الطلاق الحيض لانه اذا وقع الطلاق في الطهر من زمان الطهر
بقية يستقبلها نعم يجوز عقلا ان يتفق اتصال آخر جزء من لفظ الطلاق المنقضي في آخر جزء من
زمان الطهر باول جزء من زمان الحيض ويكون الطلاق قد استقبل زمان الحيض بهذا المعنى لكن ذلك
اقل قليل وانضباطه عسر جدا فلا يصلح امثال هذا ان يبنى عليه احكام الشرع **اقول** الاتصال غير معتبر في
الاستقبال فتامل واما قوله عليه الصلوة والسلام اي اما ما احتج به ابو حنيفة ان المراد بالقروء

فالاية

في الاية الحيض بقوله رسول الله صلعم طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان حيث لم يقل طهران وقد اجمعوا
علي ان عدة الامة نصف عدة الحرة فوجب ان يكون عدة الحرة هي الحيض الثلث وان تكون هي المراد بالقروء في الاية
فانه دليل واضح على ان المراد بالقرء الحيض لا الطهر لان اثر الرق في التنصيف لا في التبديل فيلتحق بالاية بيانا فلا
يقاوم ما رواه الشيخان بخاري ومسلم رح جواب عن احتجاج ابي حنيفة بالحديث المذكور حاصله انه معارض بحديث
راجح وهو ما رواه الشيخان في قصة ابن عمر هي انه طلق امراته في الحيض مرة امر رسول الله صلعم عمر رض ان يامر
ابنه بقوله فليراجعها ثم تمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر فايدة اعتبار الطهر الثاني الاشعار بان الزوج ينبغي
ان لا يكون قصده من الرجعة الطلاق بل ينبغي ان يراجعها للامساك بالمعروف فان كان لابد من تطليقها يطلقها
بمشية مستانفة ولهذا قال عم ثم ان شاء امسك بعد وان شاء طلق قبل ان يمس فتلك مبتداء العدة
التي امر الله تعالى ان يطلق لها اللام للتوقيت النساء فزمان العدة الطهر قيل في الجواب عنه ان القرآن كان مشتركا
فارادة احد المعنيين غير منكر بالنسبة الى حكم آخر غير ما نحن فيه بخلاف قوله عدتها حيضتان فانه محكم بالباب
لا يحتمل التاويل وكذلك ان كان مجازا واذا اختلف الحكمان اندفع التعارض او المراد بالعدة المدة لا العدة الشر
عية ويحتمل ان يراد بقوله ان يطلق لها النساء حال كونهن مستقبلات ومن حجج ابي حنيفة ان الثلثة اسم
خاص لعدد مخصوص فان حمل القرء علي الطهر بطل موجب الثلاثة اما بالنقصان عن مدلولها اذا احتسب
الطهر الذي وقع الطلاق فيه من العدة كما هو مذهب الشافعي اذ يجب طهران وبعض الطهر وبعضه ليس بطهر او با
الزيادة ان لم يحتسب اذ يجب ثلاثة وبعض واعترض بان كليهما جايزان اما النقصان فكما في اطلاق الاشهر علي شهرين
وبعض في قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فيلزمكم من حمل القرء علي الحيض فيما اذا طلقها
في الحيض فانه لا يعتبر تلك الحيضة فالواجب ثلث حيض وبعض واجيب عن الاول بان الكلام في الخاص
والاشهر ليس كذلك بل هو عام اي مستغرق او واسطة اي جمع منكر وعن الثاني بانه تكميل الحيضة الاولي
بالرابعة فوجب بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية ومثله جايز في العدة كما في عدة الامة
فانها النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وليس الواجب عند الشافعي ثلثة اطهار غير
الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتاتى له مثل ذلك فان قيل التاء في ثلثة علامة التذكير في مثل هذا

العدد يقال ثلثة رجال وثلث نسوة والحيضة مؤنثة والطهر مذكر فدلت العلامة في الثلثة على ان المراد بالقروء
الاطهار قلنا ان الحيضة وان كانت مؤنثة فالقرء المضاف اليه للثلثة مذكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد
باسم التذكير والتأنيث كالبر والحنطة والذهب والعين فلما اضيف الى المذكر روعي علامة التذكير ومن رجح ابي حنيفة
ان القول بان القرء هو الحيض احتياط وتغليب لجانب الحرمة لان المطلقة اذا مر عليها بقية الطهر طعنت في الحيضة
الثالثة فان جعلنا القرء هو الحيض فحينئذ يحرم على الغير التزوج بها وباب التحريم اولي بالرعاية ولما ورد ان
القروء جمع كثرة فلا يناسب ثلثة دفع بقوله وكان القياس ان يذكر بصيغة القلة التي هي الاقراء ولكنهم يتسعون
في ذلك قال التفتازاني يعني ان ذلك جائز على السعة فلا استبعاد كيف والمرجح قايم وهو كثرة الاستعمال
فيستعملون كل واحد من البنائين مكان الآخر وقال التفتازاني واما الانفس فكان النكتة في تقليلها الايماء
الى ان الطليق ينبغي ان يكون قليل الوقوع من الرجال ولعل الحكم لما عم المطلقات ذوات الاقراء هذا بيان لوجه
اختيار لاحد الجائزين استعمالا وترك الاخر تضمن معنى الكثرة **اقول** هذا المرجح اولي مما ذكره التفتازاني فحسن
بناؤها اي بناء لفظ القروء الذي هو جمع الكثرة مكان الاقراء الذي هو جمع القلة او بناء جمع الكثرة او بناء
الكثرة وقع في بعض النسخ بناؤه والتذكير اما لان الفاء من نفس الكلمة او المصدر مأول بان مع الفعل قيل
على قول المص انه انما يحسن ان لو كان المعدود افراد التربص وليس كذلك **اقول** هذا القول غفول عن قوله
المص تضمن معنى الكثرة فتامل **ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن** اي يحرم عليهن كتمان
ما خلق الله في ارحامهن من الولد والحيض اي دم الحيض بيان ما وحمل ما خلق الله تعالى في ارحامهن
على الولد اولي من حمله على الحيض لان الدم ليس بمخلوق في الرحم بل في الكبد استعجالا في العدة اي انقضائها
وابطالا لحق الرجعة قوله استعجالا او ابطالا علتان للكتمان قال في الكشاف ويجوز ان يراد اللاتي يبغين
اسقاط ما في بطونهن من الاجنة فلا يعترفن به ويجحدنه لذلك فجعل كتمان ما في ارحامهن كناية عن اسقاطه
اقول هذا الجواز احتمال ظاهر كلام المص ولا يجوز له ذلك الكتمان وفيه دليل على ان قولها مقبول قال
الامام ان امر العدة لما كان مبنيا على انقضاء القروء في حق ذوات الاقراء وعلى وضع الحمل في حق
الحامل وكان الوصول الى علم ذلك على الرجال متعذرا جعلت المرأة امينة في ذلك وجعل القول

قولها

قولها اذا ادعت انقضاء قروئها في مدة يمكن ذلك فيها وكذلك اذا كانت حاملا وادعت انها سقطت كان القول
قولها لانها على اصل امانتها وقد اغلظ الله تعالى في القول عليهن حيث قال **ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر**
ولا شك ان هذا تهديد شديد على النساء وتعظيم لفعلهن حيث بين ان من آمن بالله وبعقابه ولا يجترئ على مثله
من العظام فظهر بما ذكر ان ليس المراد به ان ذلك النهي مشروط بكونها مؤمنة لان المؤمنة والكافرة في هذا
الحكم سواء ولهذا قال ليس المراد منه تقييد نفي الحل بايمانهن لان حرمة الكتمان على الكافرة ايضا بل التنبيه
على انه اي الكتمان ينافي الايمان الكامل وان المؤمن لا يجترئ عليه لجرمته ولا ينبغي له ان يفعل والآية دالة على ان
كل من جعل امينا في شيء فخان فيه فامره عند الله شديد **وبعولتهن** اي ازواج المطلقات اي الرجعية
كما سيبينه **احق بردهن** الى النكاح ليس المراد بتجديد النكاح لبقائه فان قيل اذا كانت المطلقة الرجعية
ما دامت في العدة زوجة له فما معنى ردها ورجعها الى النكاح قلنا ان النكاح السابق وان كان باقيا
حال قيام العدة الا ان الطلاق المذكور جعلها معتدة مستحقة ملك النكاح ولهذا قال والرجعة اليهن
فلا اعتبار لقولها ولكن اذا كان الطلاق رجعيا يعني ان ابعد ازواج المطلقات احق بالنكاح والرجعة
لا مطلقا بل اذا كان الطلاق للآية التي تتلوها اي القرينة الآية التي تتبعها وهي قوله تعالى الطلاق
مرتان فان المراد به ان طلاق الرجعي مرتان واذا كان كذلك فالضمير في قوله تع وبعولتهن وبردهن
اخص من المرجوع اليه الذي هو المطلق في قوله تعالى والمطلقات يتربصن لانهن عامة شاملة للمطلقات
بالطلاق الرجعي والباين وانما حمل هذا على اخص ولم يجعله على الاطلاق لانه لا حق لازواج المطلقات
البواين في النكاح والرجعة ولا امتناع فيه اي في التخصيص كما لو كرر الظاهر وخصصه يعني ان اعادة
العام بالظاهر الاخص لا يقتضي تخصيص ذلك العام بان يقال المطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء ثم يقال المطلقات الرجعية بعولتهن احق بردهن فكذلك اعادته بالضمير الاخص
وهما سيان في الافادة فكما لا امتناع في اعادة المرجوع اليه بلفظ الظاهر وتقييده بالوصف
كذلك لا امتناع عند اتيانه بلفظ الضمير في ان يراد بالرجوع اليه المعنى الخاص منه بعد جريان ذكره على المعنى
العام والبعولة جمع بعل والتاء لتأنيث الجمع فان الجمع لكونه بمعنى الجماعة في حكم المؤنث والتاء زايدة لتاكيد

التأنيث كالعمومة والخؤلة تمثيل البعولة بهما في مجرد الصيغة لا في انهما جماعتم وخال فانهما ليسا بجمع بل
معناهما معنى المصدر قال في مختار الصحاح العم اخ الاب والجمع اعمام والعموم مصدر العم كالابوة والخال اخ
الام والخالية اختها **اقول** فمن قال انهما جمعا عم وقال فقد اخطاء او مصدر من قولك بعل حسن البعولة نعت به
اقول هذا الاينا سب قوله تعالى ان ارادوا اصلاحا بصيغة الجمع او اقيم مقام المضاف المحذوف اي اهل بعولتهن
ومعنى البعولة مصدر امعاشرة احد الزوجين صاحبه وافعل هٰهنا بمعنى الفاعل اي احق بمعنى حقيق هذا جواب
عن سؤال مقدر تقديره ان احق اسم تفضيل فاوجب ان يكون للمرأة حق الرجوع لكن حق الزوج زايد في ذلك
على حقها والحال انه ليس للمرأة حق في الرجعة وتقرير الجواب ان احق هٰهنا ليس للتفضيل بل هو افعل بمعنى الفاعل
وهذا احسن من الجواب الذي قاله صاحب الكشاف كما لا يخفى على الناظر في كلامه قال الامام الحكمة في اثبات حق
الرجعة ان الانسان مادام يكون مع صاحبه لا يدري انه هل يشق عليه مفارقته ام لا فاذا فارقه فعند ذلك
يظهر فلو جعل الطلقة الوحدة مانعة من الرجوع لعظمت المشقة على الانسان بتقدير ان يظهر المحبة بعد المفارقة
ثم ان كمال التجربة لا يحصل بالمرة الواحدة فلا جرم ان الله تع اثبت حق المراجعة بعد المفارقة مرتين وعند
ذلك قد جرب الانسان نفسه في تلك المفارقة وعرف حال قلبه في ذلك الباب فان كان الاصلح له امساكها
راجعها وامسكها بالمعروف وان كان الاصلح تسريحها سرحها على احسن الوجوه وهذا هو التدريج والترتيب
يدل على كمال رافته بعبده **في ذلك** اي في زمان التربص اي ذلك اشارة الى التربص بتقدير المضاف فعلى
هذا متعلق باحق او ذلك اشارة النكاح فعلى هذا متعلق بالرد **ان ارادوا اصلاحا** بالرجعة قيد
لقوله ارادوا لاضرار المرأة كما يفعله اهل الجاهلية فانهم كانوا يراجعون المطلقات ويريدون بذلك الاضرار
بهن كانوا يطلقون امرأتهم طلقة واحدة ويتركونها حتى اذا قرب انقضاء عدتها يراجعونها اخرى
ثم يطلقونها ثم يراجعونها كذلك حتى تحتاج المرأة الى ان تعتد عدة حادثة فتمتد وليس المراد منه
شريطة قصد الاصلاح للرجعة يعني ان ظاهر الاية يقتضي ان يكون اباحة الرجعة مشروطة بارادة الاصلاح
لكن لا خلاف في انه اذا راجعها مضارا ايها مريدا لتطويل العدة عليها فرجعته صحيحة بل التحريض عليه
والمنع من قصد الضرار فلفظ ان هنا كما في قوله ان كن يؤمن بالله في عدم كون المراد التقييد بالشرط

بل المراد به

بل المراد به هٰهنا التحريض على الاصلاح والمنع عن الاضرار كما ان المراد هناك التنبيه على ان كتمان ما في الارحام
ينافي للايمان قيل عليه ان ما قبله مسوق لبيان ندبية الرجعة لا لبيان جوازها فيجوز ان يكون الندبية
مشروطة بقصد الاصلاح وان لم يكن الجواز مشروطا به ثم انه تعالى لما بين ان المقصود من الرجعة اصلاح حالها
لا الاضرار بها بين ان لكل واحد من الزوجين حقا على الآخر فقال **ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف** قوله
بالمعروف متعلق بما لهن من الاستقرار اي استقر لهن بالوجه الذي لا ينكر بالشرع وعادات الناس فلا تعلق به
يكلفنهم ما ليس لهن ولا يكلفونهن ما ليس لهم ولا يعنف احد الزوجين صاحبه اي ولهن حقوق على الرجال
اي على ازواجهن مثل حقوقهم اي حقوق الازواج عليهن بين المماثلة بقوله في الوجوب والاستحقاق
المطالبة عليها اي على الحقوق لا في الجنس بالجيم والنون اي لا الاتحاد في جنس الحقوق فان المرأة تستحق
على الزوج المهر والنفقة والمسكن ولا يستحق هو عليها هذه الحقوق فلا يجب على الزوج اذا اغتسلت المرأة
ثيابه او اجزت له ان يفعل الزوج نحو ذلك ولكن يقابله بما يليق بالرجال صح المولى المعروف قوله لا في
الجنس بالحاء المهملة والباء وقال في تفسيره لما اد بهم قوله عز وجل مثل الذي عليهن ان يكون للمرأة على
الزوج حق الجنس ايضا حصص حقوق الزوج اذ ليس لها حق الجنس **اقول** الظاهر انه تصحيف اذ هو
مخالف لما في الكشاف وغيره قال الامام لما بين الله تعالى انه يجب ان يكون المقصود من الرجعة اصلاح
حالها لا ايصال الضرر اليها بين ان لكل واحد من الزوجين حقا على الآخر ثم قال واعلم ان المقصود من الزوجية
لا يتم الا اذا كان كل منهما مراعيا حق الآخر وتلك الحقوق المشتركة كثيرة ونحن نشير الى بعضها فاحدها
ان الزوج كالامير والراعي والزوجة كالمامور والرعية بسبب كونه اميرا وراعيا ان يقوم بحقها ومصا
لحها ويجب عليها في مقابلة ذلك الاظهار الانقياد والطاعة للزوج وثانيها ما روي عن ابن عباس
انه قال لاتزين لامرأتي كما تتزين لقوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وثالثها ولهن
على الازواج الزوج من ارادة الاصلاح عند الراجع مثل ما عليهن من ترك الكتمان فيما خلق الله تع
في ارحامهن وهذا اوفق لمقدمة الآية **وللرجال عليهن درجة** في زيادة على الحق لا المرتبة
الحسية وفضل فيه وذلك لان الدرجة منزلة لو حظ فيها التفوق والصعود كما اعتبر التسفل والنزول

فى الدركة علله بقوله لان حقوقهم في انفسهن اذ لايصح صوم المرأة تطوعها الا باذن الزوج ولاتخرج من البيت
الا باذنه والزوج قادر علي طلاقها ومراجعتها واما المراة فلا تملك شيئا من هذه الامور ولهذا قال وحقوقهن المهر
والكفاف وترك الضرار ونحوها كالضرب والاذى او شرف عطف علي زيادة فضيلة علله بقوله لانهم قوام
عليهن وحراس لهن يشاركونهن في غرض الزواج من اللذاذة المتفرعة علي النكاح ويخصون
بفضيلة الرعاية والحماية والانفاق اقول الظاهر من كلامه ان يكون تخصيص كون الرجال قوامين
اصلا والمشاركة فى غرض الزواج والتخصيص بفضيلة الرعاية والانفاق متفرعا عليه والظاهر من كلام الله
تعالى فى سورة النساء ان كونهم قوامين معلل بما فضل الله بعضهم علي بعض وبما انفقوا من اموالهم والله
عزيز غالب لايغلب يقدر علي الانتقام ممن خالف الاحكام الالهية حكيم شرعها اي الاحكام لحكم ومصالح
وان لم تطلع علي جميعها ثم انه تعالى لما بين ان من الطلاق نوعا يثبت للزوج بعده حق المراجعة بين ان ذلك الحق
انما يثبت له اذا بلغ حدا معينا فقال الطلاق مرتان قال صاحب الكشاف الطلاق بمعنى التطليق كالسلام
بمعنى التسليم اقول ظاهر كلامه يوهم ان الطلاق اسم بمعنى المصدر وليس بمصدر وليس كذلك فان مصدر باب
التفعيل وهو قياس الشايع كالتفريح وثانيها فعال ككلام وثالثها تفعال كتكرار ورابعها تفعلة كتصفية و
خامسها مفعل كممزق وسادسها فعال بكسر الفاء وتشديد العين نحو كذاب فالظاهر ان كلام المص تفسير الا
خفى بالاشهر حيث قال اى التطليق الرجعي اشارة الى ان اللام للعهد والمعهود مادل عليه قوله وبعولتهن
احق بردهن اي من التطليق الرجعي اثنتان اي لايتحقق بعد الطلقتين هذا عند الشافعي وقوله اثنتان
يتناول الطلقتين اللتين يوقعهما الزوج بدفعتين علي سبيل التفريق ومايوقعها دفعة واحدة علي سبيل
الجمع فان الجمع بين الطلقتين او الثلث وان لم يكن مسنونا لكن مباح عند الشافعي خلافا لابي حنيفة رحمهما
الله فان الجمع في الايقاع حرام عنده الا انه يقع لانه سني الايقاع ونحن نقول معنى قوله تعالي مرتان اي دفعتان
بناء علي ان من اعطى الي اخر درهمين لم يجز ان يقال اعطاه مرتين حتى يعطيه اياهما دفعتين وعلل المص مذ
هبه بقوله لماروي انه عليه الصلوة والسلام وقت نزول الاية اين الثالثة فقال عليه الصلوة والسلام
او تسريح باحسان فيكون معنى التسريح ان يوقع عليها الطلقة الثالثة والاظهر ان معناه ان يترك الرجعة

حتى تبين

حتى تبين بانقضاء العدة لان الفاء في قوله فان طلقها يقتضي ان يكون ايقاع هذه الطلقة متاخرا عن ذلك التسريح
فلو كان المراد بالتسريح الطلقة الثالثة لكان قوله تعالي فان طلقها طلقة رابعة وانه لايجوز وايضا قال تعالى
بعد ذكر التسريح ولايحل لكم ان تأخذوا مما اتيتموهن شيئا والمراد به الخلع ومعلوم انه لايصح الخلع بعد ان طلقها
طلقة ثالثة وقيل هذا عند ابي حنيفة معناه التطليق الشرعي اي السني تطليق بعد تطليقة علي التفريق
مرتان للتكرير والمعنى الطلاق الشرعي تفريق التطلقات علي الاطهار بان طلق واحدة فى طهر ثم وثم فاللام في الطلاق
علي الاول للعهد كما عرفت آنفا وعلي الثاني للجنس والمعنى جنس الطلاق اي الطلاق الشرعي تفريقه فى الاطهار وحمل اللام
علي الجنس ملجئ الي ان يراد بمرتان التكرير لا التثنية لان جنس الطلاق لاينحصر في الطلقتين بل الطلقة الثالثة من
افراد الجنس ايضا فيتناول المرتان الطلقة الثالثة ايضا واما اذا اريد الرجعي فيكون منحصرا فى اثنين ولذا ذهب
من اراد الرجعي الي ان المراد به التثنية لا التكرير فلا يتناول الثالثة فلا يكون هذه الاية متعلقة بما قبلها بل يكون
ابتداء الكلام لبيان جنس الطلاق لايزيد علي ثلثة وانما يصح علي سبيل التفريق دون الجمع كان ظاهره الخبر
فان معناه امر لان الحمل علي ظاهره يودى الي وقوع الخلف في خبر الله تعالى لانه قد يوجد ايقاع الطلاق
علي وجه الجمع ولايجوز الخلف في خبره تعالي فكان المراد به الامر كانه قيل طلقوهن مرتين اي دفعتين فامساك
بمعروف بالمراجعة وحسن المعاشرة تفسير المعروف به بناء علي القول الاول الذي ذهب اليه الشافعي هو يؤيد
الاول اي مذهب الشافعي وجه التأييد انه اذا حمل اللام فى الطلاق علي الجنس وحمل التثنية في لفظ مرتان
علي التكرير الشامل للاثنين والثلثة جميعا لم يناسبه قوله فامساك بمعروف او تسريح باحسان فانه بعد التكرير
الطلاق الي الثلث لم يبق امساك بمعروف ولا تسريح باحسان لان المسرح لايمسك ولايسرح واما
ان حمل اللام علي العهد ومرتان علي حقيقة التثنية لا علي التكرير يناسبه التخيير بعد الطلقتين الرجعيتين
بين الامساك والتسريح او تسريح باحسان بالطلقة الثالثة تقييد التسريح بالاحسان به
علي القول الاول ايضا او بان لايراجعها عطف علي القول المذكور حتى تبين بانقضاء العدة وعلي المعنى الاخر
وهو ان يراد بالطلاق الجنس وبمرتان التكرير قوله تعالي الطلاق مرتان حكم مبتداء لا متعلق بما قبله
كما ذهب اليه الشافعي وكما عرفت آنفا وتخيير مطلق انما قال كذا لان الامساك والتسريح علي المعنى الاخر غير

ولذلك قال الحنفية الجمع
بين الطلقتين
او الثلث اي او الثالث
بدعة
اي غير حسنة
وقوله تعالى الطلاق مرتان
اي دفعتان وان صح

مقيدين بالرجعة وبالطلقة الثالثة كما قيد بهما على المعنى الاول والفاء فاء جواب شرط محذوف كانه قيل
اذا علمتم كيفية التطليق فاعلموا انا لواجب احد الامرين عقب اي بعد تعليمهم كيفية التطليق
قيل معنى التعقيب مستفاد من الفاء فقوله وعلى المعنى الاخر مبتداء الى جواب عن جانب ابى حنيفة لقوله
وهو يؤيد المعنى الاول قال صاحب الكشاف وعند ابى حنيفة واصحابه الجمع بين الطلقتين والثلث
بدعة والسنة ان لا يوقع عليها الا واحدة فى الطهر لم يجامعها فيه لما روي فى حديث ابن عمر ان رسول الله
صلعم قال انما السنة ان تستقبل الطهر استقبالا فتطلقها لكل قرء طلقة وعند الشافعي لا باس
بارسال الثلث لحديث العجلاني الذى لاعن امرأته فطلقها ثلثا بين يدي رسول الله عليه السلام
فلم ينكر هذا كلامه واجيب عنه بانه يجوز ان يكون هذا الامر قبل نزول الاية **ولا يحل لكم ان تاخذوا**
مما اتيتموهن شيئا قليلا من الصدقات جمع صدقة بمعنى الصداق روي ان جميلة بنت اتفقوا ان
الصواب اخت عبد الله بن ابي بن سلول كانت تبغض زوجها ثابت بن قيس وهو يحبها فاتت ر
سول الله صلعم وقالت لا انا ولا ثابت اي لا اجتمع انا ولا ثابت لا يجمع راسى شيء تاكيد وبيان لما
سبق والله ما اعتب اما من العيب او العتاب في دين ولا فى خلق فانه كان صحيح الدين وحسن الخلق
ولكنى اكره الكفر اي اخاف ان يفضى الى ما هو كفر فى الدين قيل المراد كفران النعمة ورد بانه يدفعه
قولها فى الاسلام **اقول** ان ذلك قابل التاويل وظاهر التوجيه ما الحيقه بعضا تعليل لقولها
اكره انى رفعت جانب الخباء الذى كنت فيه هذا الى اخره تعليل لقولها ما الحيقه فرايته اقبل وانى
فى عدة اي جماعة فاذا هو اشدهم سوادا واقصرهم قامة واقبحهم وجها فنزلت قال الامام هذه الاية
بيان الخلع ثم قال اعلم انه تعالى لما امر ان يكون التسريح مقرونا بالاحسان بين فى هذه الاية من جملة
الاحسان انه اذا طلقها لا ياخذ منها شيئا من الذي اعطاها من المهر المعجل والثياب وساير ما
يفضل به وذلك لانه ملك بعضها واستمتع بها فى مقابلة ما اعطاها فلا يجوز ان ياخذ منها شيئا ويدخل
فى هذا النهي ان يضيق عليها ليلجئها الى الافتداء كما يجيء في سورة النساء فلما قالت جميلة ما قالت
ثابت يا رسول الله مرها فلترد على الحديقة التي اعطيتها فقال عليه السلام لها اتردين عليه حديقته

فقالت اردها وازيد عليها وسيجيء بالقصة فاختلعت جميلة منه من ثابت بحديقة وهي كل بستان احاط به
البناء من الاطراف اصدقها صفة حديقة اي سماها ثابت صداقها والخطاب مع الكلام جواب عما يقال
ان الخطاب فى قوله تعالى ولا يحل لكم الى ان كان للازواج لم يطابقه قوله فان خفتم لانه خطاب مع الحكام
وان كان للحكام فهم ليسوا بموتين ولا ياخذين واختار المص الجواب باختيار الثاني وحمل الاخذ والا
يتاء على المجاز حيث قال واسناد الاخذ والايتاء اليهم لانهم الامرون بهما عند الترافع فالاسناد مجاز
وقيل انه خطاب للازواج وما بعده خطاب للحكام وهو يشوش النظم على القراءة المشهورة اي الا ان
يخافا بالياء اذ كر الزوجين بالخطاب والغيبة فى كلام واحد يشوش النظم قال المولى المعروف بابن تمجيد فى بيان
قراءة المشهورة وهي فان خفتم واما على القراءة الغير المشهورة وهي فان يخافا ان لا ان لا يقيما فلا تشويش
ثم قال اورد الامام هذا السؤال على القراءة المشهورة بان قال فان قيل اذا كان الخطاب فى قوله تعالى ولا
يحل لكم ان تاخذوا للازواج لم يطابقه قوله فان خفتم ان لا يقيما حدود الله ثم اجاب عنه بقوله يجوز ان يكون
اول الاية خطابا للازواج واخرها خطابا للائمة والحكام وذلك غير عزيز في القران **اقول** مراد المص بالقراءة
المشهورة ما ذكرناه اولا حيث اورد عقيبها قوله تع **الا ان يخافا** قرء بقوله اي الزوجان واما اذا قرئ
الا ان تخافا ان تقيما بتاء الخطاب فيهما وهي قراءة عبد الله بن مسعود رض يرتفع اختلال النظم وقوله
تع الا ان يخافا استثناء مفرغ تقدير الكلام ولا يحل لكم ان تاخذوا بسبب من الاسباب الا بسبب خوف عدم
اقامة حدود الله فقوله ان يخافا فى محل النصب على انه مفعول من اجله مستثنى من العام المحذوف وقرئ يظنا
وهو يؤيد تفسير الخوف بالظن لان بعض القراءات تفسير معنى البعض **الا ان يقيما حدود الله**
ترك اقامة احكامه من مواجب الزوجية لاجل ما حدث من نشوز المراة مثلا وقراء حمزة ويعقوب يخافا
على البناء للمفعول وابدال ان بصلته اي ان لا يقيما عن الضمير في يخافا بدل الاشتمال نحو قولك زيدان اعجبانى
علمهما فعلى هذه القراءة الزوجان مخوف عنهما والائمة خائفون وعلى الاول الخائف هو الزوجان والمخوف
عنه هو عدم اقامة حدود الله وقرئ تخافا ويقيما بتاء الخطاب فعلى هذا يكون الخطاب للزوجين على تغليب
المخاطب على الغايب لان المراة غير داخلة فى الخطاب الاول **فان خفتم** الخطاب هنا مع الحكام ولذا قال ايها

الزوجان **حدود الله** احكامه المتعلقة بالزوجية كما عرفت آنفا **فلا جناح** اي فلا اثم **عليهما فيما افتدت به**
الحكام **الا يقيما** على الرجل في اخذ ما افتدت به نفسها واختلعت كما فعلت جميلة وعلى المراة في اعطائه ولذا رضي به
رسول الله صلعم **تلك حدود الله** اشارة الى ما حد من الاحكام من مواجب الزوجية وغيرها **فلا تعتدوها**
فلا تعتدوها اي فلا تجاوزوها بالمخالفة **ومن يتعد حدود الله** وضع المظهر مقام المضمر للتعظيم
فاولئك هم الظالمون تعقيب للنهي بالوعيد مبالغة في التهديد لبنجي العباد واعلم ان ظاهر الاية يدل
على ان الخلع لا يجوز من غير كراهة وشقاق فان مدلولها الصريح انه لا يحل للزوج ان ياخذ من المراة شيئا
عند طلاقها الا في حال مخصوصة وهي حال ان لا يقيما حدود الله فكانت الاية صريحة في انه لا يجوز الاخذ
في غير حالة الخوف ولا بجميع ما ساق الزوج اليها عطف على قوله من غير كراهة ان يدل الآية ايضا على ان
الخلع لا يجوز بجميع ما ساقه الزوج الى المراة فان قوله تع ان تاخذوا في محل الرفع على انه فاعل فعل اي لا يحل
ومن في قوله مما آتيتموهن اما متعلق بتاخذوا وح لابتداء الغاية واما متعلق بمحذوف على انه حال
من شيئا وح للتبعيض وما موصولة وعلى التقديرين لا يكون الخلع بجميع ما ساق اليها الزوج فضلا عن
الزايد واذا عرفت معنى كلام المص بالتقرير المذكور فلا يجب استدلال بعموم قوله تعالى فيما افتدت به ويؤيد
ذلك اي المذكور من الحكم الاول مما يدل عليه ظاهر الاية وهو عدم جواز الخلع الا في حالة الخوف من الحكم
الثاني وهو عدم جواز الخلع بجميع ما ساقه الزوج فضلا عن الزايد وفي كلام المص لف ونشر مرتب قوله
عليه السلام ايما امراة سالت زوجها طلاق في غير باس ومصلحة فحرام عليها رايحة الجنة وجه التاييد
تقييد سؤال الطلاق بقوله في غير باس فالحديث الاول يدل على الحكم الاول وما روى انه عليه السلام قال
لجميلة اتردين عليه حديقته فقالت اردها وازيد عليها فقال عليه السلام اما الزايد فلا فالحديث
الثاني يدل على الحكم الثاني الا يرى ان ما يصرف اليها من الماكولات والمشروبات لا يرجع اليها قبل النكاح
اذا منع عن فضلة النكاح ما نع فكيف يقع ذلك بدل الخلع بعد النكاح واعلم ان العلماء اختلفوا في قدر
ما يجوز به الخلع قال بعضهم لا يجوز فوق ما اعطاه استدلالا بحديث قصة جميلة وجوز اكثر الفقهاء مطلقا
لعموم قوله تعالى فيما افتدت به والجمهور استكرهوه اي استكرهوا كل واحد من الخلعين ولكن
نفذوه

نفذوه فان المنع عن العقد اي لا عقد الخلع بقوله اما الزايد فلا لا يدل قطعا على فساده اي فساد العقد
لجواز ان يكون المنع الكراهة اخذ الزايد والكراهة لا تنافي الجواز وانه يصح عطف على قوله ان الخلع يصح بلفظ
المفاداة فانه سماه افتداء بقوله فيما افتدت به واختلف في انه اذا جرى بغير لفظ الطلاق فسخ
او طلاق لا خلاف في ان المخالعة اذا وقعت بلفظ الطلاق يكون طلاقا على مال فاذا وقعت بعد الطلقتين
لا تحل المراة لزوجها حتى تنكح زوجا غيره واما اذا جرت بغير لفظ الطلاق مثل ان يقول خالعتك او فا
ديتك بكذا فاختلف في انه فسخ للنكاح السابق او طلاق ذهب ابو حنيفة والشافعي في قوله الاول وسفيان
الثوري الى ان الخلع طلقة باينة آخذا بقول علي وعثمان وابن مسعود وغيرهم رضي الله عنهم وقال الشا
فعي اخرا واحمد انه فسخ وحجة من قال انه طلاق ان الامة اجمعوا على انه فسخ او طلاق فاذا بطل كونه فسخا ثبت انه
طلاق وانما قلنا انه ليس بفسخ لانه لو كان فسخا لما صح بالزيادة على المهر المسمى كالاقالة بالبيع واذا لم يكن فسخا
ثبت انه طلاق ومن جعله فسخا احتج بقوله تعالى **فان طلقها** فان تعقيبه للخلع اي ذكر هذا القول بعد الخلع
بعد ذكر الطلقتين صفة الخلع يقتضي ان يكون هذا الطلاق طلقة رابعة لو كان الخلع طلاقا وبنصاب الطلاق
ثلثة واختار المص كونه طلاقا وهو القول الاول للشافعي واجاب عن لزوم تربيع الطلاق بقوله فان
طلقها فقال والاظهر انه طلاق لانه فرقة باختيار الزوج فهو كالطلاق بالعوض وقوله فان طلقها متعلق
بقوله الطلاق مرتان تفسير لقوله او تسريح باحسان وتفصيل لحكم الطلاق الثالث وليس بطلقة رابعة
مرتبة على اية الخلع وقوله تع ولا يحل لكم ان الى قوله فيما افتدت به اعترض بينهما بين قوله او تسريح باحسان وبين
قوله فان طلقها ذكر الخلع اي قوله تعالى ولا يحل لكم الخ دلالة على ان الطلاق يقع مجانا تارة وبعوض
اخرى فانه تعالى بعد ما ذكر ان الطلاق الرجعي مرتان خير بين الامساك والتطليق الثالث ثم بين ان الطلاق
كما يقع مجانا يقع ايضا بعوض ثم بين حكم الطلقة الثالثة فكانه قال فان امسكها بعد الطلقتين فذاك وان طلقها
بعدهما هذا معنى قوله والمعنى فان طلقها بعد الثنتين هذا تفسير على مذهبه واما معناه عند ابي حنيفة على ما في
الكشاف فان طلقها الطلاق المذكور الموصوف بالتكرير في قوله الطلاق مرتان واستوفى نصابه فان طلقها

مرة ثالثة بعد المرتين **فلا تحل** المرأة المطلقة **له** للزوج المطلق **من بعد** من بعد ذلك الطلاق اي الطلاق الثالث
حتى تنكح زوجا غيره حتى تتزوج غيره غير الزوج الاول الذي طلقها والنكاح يسند الي كل منهما كالتزوج ولذا فسره
به وتعلق وتمسك بظاهره اي النكاح من اقتصر علي العقد اي عقد النكاح كابن المسيب تابعي ختن ابي هريرة واتفق
الجمهور من العلماء علي انه لابد من الاصابة اي الوطي لما روي ان امراة رفاعة بكسر الراء قالت لرسول الله صلعم ان يدين
صلى الله عليه وسلم ان رفاعة طلقني فبت طلاقي اي قطع حيث طلقني ثلثا وان عبد الرحمن بن الزبير بفتح الزاء
المعجمة وكسر الباء تزوجني وان ما موصولة معه يعني انه جماعه مثل هدبة الثوب كناية عن العنة هدبة الثوب
بضم الهاء بالتركي صچق وهدبة العين بالتركي كربك فقال رسول الله صلعم اتريدين ان ترجعي الي رفاعة قالت نعم قال
لاحتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك لعسيلتان كنايتان عن العضوين وصيغة التصغير اشارة الي
ان غيبوبة الحشفة كافية في الاحلال والذوق اشارة الي ان الانزال ليس بشرط لانه شبع فالاية مطلقة
لاقيد فيها وانما تدل علي ان عدم حلها له يمتد الى ان تتزوج بزوج آخر صحيح ينعقد بينهما عقد النكاح من غير تقييد
ذلك العقد بكونه موديا الي جماع الزوج الثاني اياها فان الظاهر ان لفظ النكاح عبارة عن مجرد العقد
قيدتها السنة اي المشهورة المذكورة ويحتمل ان يفسر النكاح بالاصابة ويكون العقد مستفادا
من لفظ الزوج اشار بلفظ يحتمل الى ضعف هذا الوجه لان معنى قوله تعالي ح حتى تطأ المرأة زوجا غيره ولا شك
اسناد الوطي الى المرأة لايساعده العرف ولا اللغة اذ لايقال هي واطئة بل يقال هي موطئة فان قيل كلمة حتى
تدل على الانتهاء والحرمة لاتنتهي بالتزوج والوطي بل هي باقية الي ان يطلقها الزوج الثاني وينقضي عدتها
قلنا تنتهي تلك الحرمة بالعقد والوطي ويحدث حرمة اخرى هي اثرهما والحكمة في هذا الحكم اي الاصابة الردع
عن التسرع الى الطلاق فان الغالب ان يستنكر الزوج ان يستفرش زوجته رجل آخر وهذا الردع انما يحصل
بتوقيف الحل على الدخول واما بمجرد العقد فليس فيه زيادة نفرة فلا يصير توقف الحل عليه رادعا عن التسرع
الي الطلاق والعود بالجر عطف علي التسرع الي المطلقة ثلثا وكذا قوله والرغبة فيها فان غيرة الرجولية
تقتضي الامتناع عنها والنكاح بشرط التحليل اي بان يشترط في النكاح ان يقتصر علي قدر التحليل
ولا يستديم زوجيتها فاسد عند الاكثر وجوزه ابو حنيفة رح مع الكراهة وعندهما ان اضمر التحليل ولم يصرح به

فلا

فلا كراهة وقد لعن رسول الله صلعم المحلل والمتحلل له هذا بشرط الاشتراط **فان طلقها** الزوج الثاني بعد الوطي
فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان يرجع كل من المرأة والزوج الاول الى الآخر بالزوج بعد انقضاء العدة
ان ظنا ان يقيما حدود الله ان كان في ظنهما ان يقيما ما حده الله وشرعه من حقوق الزوجية وهذا الظن
ليس بشرط لصحة المراجعة بل فايدته رفع الاثم فان المراجعة بغير قصد هذا اثم والعقد صحيح وان ظنا ان لايقيما حدود
الله وتفسير الظن بالعلم ههنا كما فسره الواحدي غير سديد من جهة المعنى واللفظ لان عواقب الامور غيب
تظن لاتعلم هذا بيان عدم السداد من جهة المعنى ولانه لايقال علمت ان يقوم زيد بيان عدم السداد من جهة
اللفظ وانما قدم جهة المعنى علي جهة اللفظ على عكس ما في الكشاف لان جهة المعنى اقوي ولان جهة اللفظ يحتاج
الي تفصيل ولهذا قال لان الناصبة للتوقع وهو ينافي العلم لان ان الناصبة علي الاستقبال والفعل الا
ستقبالي لايكون محقق الوقوع والعلم للتحقيق فلا يجامع مع ان الناصبة لما بينهما منافاة فلا يجوز ان يفسر
الظن ههنا بالعلم لانه يستلزم اجماع المتنافيين **وتلك حدود الله** اي الاحكام المذكورة امور حددها
الله تع **يبينها لقوم يعلمون** يفهمون ويعملون بمقتضى العلم اي نفع البيان يظهر فيهم **واذا طلقتم النساء**
فبلغن اجلهن اي آخر عدتهن بين تفسيرهن بهذا الوجه علي سبيل الاستيناف والاجل يطلق للمدة
ولمنتهاها فيقال لعمر الانسان وللموت الذي به ينتهي ونحوه لفظ الغاية فانه كما يطلق علي آخر المدة وهو
ظاهر يطلق ايضا علي المدة كلها كما في قول النحاة من الابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية قال اي الطرباخ الشاعر
كل حي مستكمل مدة هذا العمر اي كل حي يستكمل مدة عمره ومود اي هالك اذا انتهى اجله اي عمره والبلوغ
هو الوصول الي الشيء وهو ظ وقد يقال الدنو منه على الاتساع وهو المراد في الآية لايقال يجوز الرجعة قبل القرب
من آخر العدة فما النكتة في ذكر قوله فبلغن اجلهن لانا نقول المقصود انكار ما فعله اهل الجاهلية من انهم
كانوا ينتظرون حتى تشارف المعتدة الاجل ثم يراجعون لتطويل العدة عليها فالمعنى اذا طلقتم النساء
فشارفن آخر عدتهن فراجعوهن لحسن المعاشرة لا لتطويل العدة ليصح ان يترتب عليه **فامسكوهن بمعروف**
او سرحوهن بمعروف اذ الامساك بعد انقضاء الاجل تعليل لقوله ليصح ان يترتب اليه اذ لو اريد حقيقته
بلوغ الاجل لايصح الامر بالامساك والمعنى فراجعوهن من غير ضرار هذا معنى الامساك بمعروف او خلوهن

حتى تنقضي عدتهن من غير التطويل هذا معنى التسريح بمعروف وهو اعادة للحكم في بعض صورة للاهتمام به جواب
عما يقال قوله تعالى فاذا طلقتم النساء الى اعادة حكم الامساك والتسريح بعد التطليق الرجعي في قرب
بلوغهن آخر العدة وهذه صورة مخصوصة من صور الامساك والتسريح المعلومين من قوله تعالى الطلاق مرتان
الى فيكون اعادة الاية بعده تكريرا للكلام واحد في موضع واحد من غير فايدة وتقرير الجواب منع كون هذا التكرير
من غير فايدة فان من ذكر حكما يتناول صورا كثيرة وكان اثبات ذلك الحكم في بعض تلك الصور اهم لم يبعد ان
يعاد بعد ذلك الحكم العام تلك الصورة الخاصة مرة اخرى ليدل ذلك التكرير على ان في تلك الصورة
من الاهتمام ما ليس في غيرها وههنا كذلك وذلك لان قوله الطلاق مرتان الى بيان انه لا بد في هذه المدة
من احد الامرين اي الامساك او التسريح واما في هذه الاية ففيها بيان ان عند مشارفة العدة على الزوال
لا بد من رعاية احد هذين الامرين ومن المعلوم ان رعاية احد هذين الامرين عند مشارفة العدة على الزوال
اولى بالوجود من ساير الاوقات التي قبل هذا الوقت وذلك لان اعظم انواع المضارة ان يطلقها
ثم يراجعها مرتين عند آخر الاجل حتى تبقى في العدة تسعة اشهر فلما كان هذا اعظم انواع المضارة لم يقبح
ان يعاد تنبيها على ان هذه الصورة اعظم الصور اشتمالا على المضارة واولاها ان يحترز المكلف عنها **ولا تمسكوهن ضرارا**
ولا تراجعوهن ارادة الاضرار بهن بين وجه النهي بقوله كان المطلق يترك المعتدة حتى تشارف
الاجل اي كان الرجل يطلق المراة ويتركها حتى يقرب انقضاء عدتها ثم يراجعها لطول العدة عليها فهو
الامساك ضرارا فنهى عنه بعد الامر بضده مبالغة جواب عما يقال لا فرق بين ان يقول امسكوهن بمعروف
وبين لا تمسكوهن ضرارا لان الامر بالشيء نهي عن ضده فما الفايدة في التكرير وتقرير الجواب ان الامر لا يفيد التكرار قوله
ولا يدل على كون امتثال المامور به مطلوبا في كل الاوقات فلو اقتصر على الامر جاز للمكلف ان يمسكها بمعروف
في برهة من الزمان وكان قبله ان يضارها فيما بعد ذلك الزمان فلما قال تع بعد الامر المذكور ولا تمسكوهن ضرارا
دل ذلك على المبالغة في التوصية بالامساك بالمعروف لدلالته على ان الامساك المذكور مطلوب منه في جميع
الاوقات ونصب ضرارا على العلة او الحال معنى المضارين **اقول** حصر في تقرير المعنى نصبه على العلة وعمم ههنا
ففيه نوع ركاكة **لتعتدوا** لتظلموهن بالتطويل والالجاء الى الافتداء **اقول** قوله كان المطلق يترك

المعتدة

المعتدة الى يشعر ان يكون الظلم بتطويل العدة فقط وقوله ههنا بالتطويل والالجاء يخالفه واللام متعلقة بالضرار
اذ المراد تقييده فيكون مدخول اللام علة لعلة الامساك المنهي عنه وهي ارادة الاضرار كانه قيل لا تفعلوا
الامساك المعلل بارادة الاضرار المعللة بالاعتداء عليهن كما تقول اصلحت القلم ارادة ان اكتب به لان انتفع
بما كتبته وقت الحاجة قال المولى المعروف بابن تجيد لا تحمل الضرار غير الظلم ولا يتصور بدونه فكيف يفيد
الضرار تعليله بالاعتداء فكان كانه قيل ولا تمسكوهن ظلما لتظلموا وهذا تعليل شيء بنفسه **اقول** هذا غفول
عن تفسير المص فانه قال ارادة الاضرار بهن وارادة الاضرار غير الظلم ومن تامل في تقرير الماخر آنفا يظهر عنده
انه لا اعتبار في كلام المص **ومن يفعل ذلك** اي الامساك ضرارا **فقد ظلم نفسه** بتعريضها اي نفسه للعقاب
فالظالم لغيره ظالم لنفسه ايضا **ولا تتخذوا ايات الله هزوا** قرا عاصم في رواية حفص عنه هزوا بغير همزة
وقرا الباقون بالهمزة وهما لغتان بمعنى السخرية بالاعراض عنها والتهاون في العمل بما فيها هذا معنى جعل الا
يات مهزوا بها من قولهم لمن لم يجد في الامر انما انت هازئ فان من امر بشيء فلم يفعله بعد ان نصب نفسه
منصب الطايعين يقال انه استهزاء بذلك الامر ولعب به كانه نهي عن الهزء اي ليس النهي على حقيقته لان
المخاطبين هم المؤمنون ليس من شانهم الهزؤ بايات الله واراد به الامر بضده اي جدوا في الاخذ بها والعمل
بما فيها فالنهي المذكور كناية عن الامر وقيل عطف من حيث المعنى على قوله كانه نهي عن الهزء وقيل المراد حقيقة
النهي لما روي عن ابي الدرداء كان الرجل في الجاهلية يتزوج ويطلق ويعتق ويقول كنت العب فنزلت
هذه الاية فقراها رسول الله صلعم وقال من طلق او حرر او نكح فزعم انه لاعب فهو جد وعنه عليه الصلوة
والسلام جدهن جد وهزلهن جد الطلاق والنكاح والعتاق وضعف المص هذا الاحتمال لان الاقرب هو
الاول لانه ذكر بعد ذكر التكاليف المخصوصة فيكون تهديدا عليها لا على غيرها ثم انه تع لما رغبهم في رعاية التكاليف
والعمل بها بالتهديد على التهاون بها اكد ذلك بالامر بذكر نعمه عليهم بان يواظبوا على شكرها فقال **واذكروا
نعمة الله عليكم** التي من جملتها الهداية وبعثة محمد صلى الله عليه وسلم قوله بالشكر متعلق بقوله تع واذكروا
والقيام بحقوقها **وما انزل عليكم** عطف على قوله نعمة الله **من الكتاب والحكمة** كلمة من بيانية او
تبعيضية فسرهما بقوله القران والسنة وقال افردهما بالذكر مع دخولهما في النعمة المطلقة اظهارا لشرفهما على
لذ

سایر النعم دلالة بانهما لشرفهما وفضلهما على النعم كلها كانا كانهما لم يكونا داخلين في النعمة **يعظكم به** بما انزل
عليكم حال من الضمير في انزل اي اذكروا نعمة الله وما انزل عليكم واعظا به ومخوفا **واتقوا الله واعلموا**
ان الله بكل شيء عليم تاكيد وتهديد قال الامام واعلموا علم انه تع رغبتهم في اداء التكاليف بما ذكر من التهديد
فرغبتهم ايضا في ادائها بان ذكرهم اقسام نعمه عليهم فبدأ اولا بذكرها على سبيل الاجمال فقال واذكروا نعمة الله عليكم
وهدايتنا ولكل العبيد في الدنيا والدين ثم انه ذكر بعد هذا نعم الدين وانما خصها بالذكر لانها اجل من نعم الدنيا فقال
وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به والمعنى انه انما انزل الكتاب والحكمة ليعظكم به ثم قال واتقوا الله اي
في اوامره كلها ولا تخالفوه في نواهيه واعلموا ان الله بكل شيء عليم الى هنا كلامه ومعنى التاكيد مستفاد من قوله
سبحانه واتقوا الله فانه تعالى لما ذكر الاوامر والنواهي ثم قال بعدها واتقوا الله ومعناه على ما ذكره الامام
اتقوا الله في اوامره كلها ولا تخالفوه في نواهيه كان ذلك كالتكرير لذكر الاوامر والنواهي السابقة اجمالا بعد
تفصيل ومن ذلك جاء التاكيد ومعنى التهديد مستفاد من وصف ذاته المقدسة بعلمه كل شيء ومن المعلوم
ان من هذا شانه يعلم لا محالة ما صدر من المكلف من الافعال كلها ويجازيه عليها نقيرا وقطميرا ان خيرا
فخير وان شرا فشر **واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن** اي انقضت عدتهن والبلوغ ههنا بمعنى الوصول
الى العدة اي انقضائها لا يقال اذا طلق امرأته طلاقا باينا وتراضيا على النكاح في اثناء العدة لا يجوز العضل
شرعا فما النكتة في ذكر قوله فبلغن اجلهن لانا نقول الكلام في الطلاق الرجعي والاستيناف بالنكاح
الجديد لا يكون في اثناء العدة اذ الرجعة كافية بل النكاح الجديد انما يكون بعد انقضاء العدة وعن
الشافعي رض دل سياق الكلامين اي بعدهما على افتراق البلوغين اي دل سياق الشرطيتين وهما
اذا طلقتم النساء في الموضعين على ان بلوغ الاجل في الموضعين مفترقان فان البلوغ فيما تقدم مشارفة
ودنوه وههنا حقيقته وقرينة المراد في الاول سياق الامساك بالمعروف والتسريح باحسان وذلك بعد
انقضاء الاجل حقيقة غير صحيح والقرينة ههنا قوله تع ولا تعضلوهن ان ينكحن فان سياق النهي عن
النكاح لا يكون الا في وقت يكون النكاح متصورا فيه وذلك لا يكون الا ببلوغ الاجل حقيقة فجواب
الشرطين قرينتان **فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن** في الخطاب اربعة احتمالات يذكرها المص

المخاطب به

المخاطب به اي بقوله فلا تعضلوهن الاولياء اولياء المرأة لما روي انها نزلت في معقل بن يسار حين عضل
اي منع اخته جملاء ان ترجع الى زوجها الاول بالاستيناف اي بالنكاح الجديد فيكون اي ما روي دليلا
على ان المرأة لا تزوج نفسها بل ولاية التزويج لوليها لا لها اذ لو تمكنت منه لم يكن لعضل الولي معنى
ولما ورد ان يقال لو لم يكن لها ولاية التزويج لم يصح اسناد النكاح الى النساء بقوله تع ان ينكحن اجاب عنه
بقوله ولا يعارض باسناد النكاح اليهن لانه اي الاسناد بسبب توقفه توقف النكاح على اذنهن واعلم ان
ما ذكره المص مذهب الشافعي وقال ابو حنيفة للمرأة ان تزوج نفسها ممن شاءت واستدل بهذه الآية فانه تع
اسند النكاح اليهن ونهي الولي عن العضل لا ينافي استقلالها لانه يجوز ان يكون نهي الولي عن العضل مبنيا
على ان الغالب في الايامى ان يرجعن الى راي الاولياء وقيل الازواج عطف على قوله الاولياء اذا قيل المخاطب به الازواج
الذين يعضلون نساءهم اي مطلقاتهم بعد مضي العدة ولا يتركونهن يتزوجن بازواج اخر عدوانا وقسرا اي
ظلما وتجبرا لانه جواب عن قوله واذا طلقتم قال بعض المتاخرين والمخاطب لا يجوز ان يكون للازواج بدلالة
ما روى البخاري والترمذي وابو داود ان الآية نزلت في معقل بن يسار وكان اخته تحت ابن عم له
فطلقها طلقة فلما انقضى عدتها خطبها وهي تريد ان ترجع اليها فقال معقل لا ازوجكها ابدا فانزل الله تعالى
هذه الآية فدعاه النبي عم فتلا عليه فقال سمعا لربي وطاعة والحكم الوارد في سبب لا يصلح ان يكون السبب
خارجا عنه وان يريد معه غيره ولا ان يكون للاولياء لما فيه من تنافر الخطاب من الازواج قبل تمام الكلام الى الاولياء
اذا طلقتم لا يصلح للاولياء قطعا **اقول** ما ذكره القائل من الرواية يدفع سؤال الثاني واما سؤال الاول فمدفوع
بما روي من يعارض الرواية يروى عن معقل انه كان يقول في نزلت هذه الآية وجابر كان يقول في نزلت هذه الآية
واذا تعارضت الروايتان تساقطتا فيجوز ان يراد الاولياء لان لهم ولاية واما شرعا او عادة وقيل الاولياء
والازواج اعتبارا بما مر من الدليلين وقيل الناس كلهم والمعنى لا يوجد بالجزم على انه نهي اي لا يوجد فيما بينكم
ايها الناس هذا الامر اي امر العضل فيجب على هذا ان يكون الخطاب في الشرط وهو اذا طلقتم للناس ايضا فانه اذا
وجد بينهم وهم راضون به جواب سؤال مقدر تقرير السؤال انه اذا كان المخاطب الناس كلهم فما معنى خطابهم
لطلقتم ولا تعضلوهن وانما اوقع الطلاق والعضل بعض منهم لا كلهم فاجاب بانه من باب اسناد فعل البعض

الي الكل كما يقال بنو فلان قتلوا زيدا وانما القاتل واحد منهم قيل لكن يلزم من توجيهه هذا الجمع بين الحقيقة والمجاز كانوا
كالفاعلين له قيل الاولى ان يقول كالفاعلين له والناهين عنه ليعم التوجيه ما في الشرط والجزاء والفصل الجنس
والتضييق والمراد من الجنس المنع ومنه عضلت الدجاجة اذا نشب بيضها وفي بعض النسخ اذا نشب بيضتها
اي احتبست فلم يخرج اي البعض قال في التيسير عضلت الدجاجة اذا نشب البعض فيها اذا تراضوا اي اذا وقع التراضي
بينهم اي الخطاب جمع الخاطب من الخطبة بالكسر والنساء جعل ضمير تراضوا وبينهم للخطاب والنساء على تغليب
الذكور على الاناث والخاطب اما الزوج الاول او بعده الزوجية وهو اي اذا ظرف لان ينكحن او لا تعضلوهن والوجه
الاول لقربه بحسب اللفظ والثاني اولى بحسب المعنى كما لا يخفى على من تامل فيما سبق وفي قوله وفيه دلالة على ان
العضل عن التزوج من غير كفو غير منهي اقول فقول بعض من تصدى لتحشية الكتاب والاول هو الاظهر
كلام ظاهري بالمعروف بما يعرفه الشرع ويستحسنه المروة اي الرجولية اصلها المروءة من المرء يريد
بعض ما يستحسن في الرسوم والعادات وقوله بالمعروف متعلق بمحذوف حال من الضمير المرفوع اي من فاعل
تراضوا وهو الواو اي اذا تراضوا ملتبسين بالمعروف من العقد الصحيح والمهر الجائز والتزام حسن المعا
شرة او صفة مصدر محذوف اي تراضيا كاينا بالمعروف والمتعلق محذوف على التقديرين او فيه دلالة
على العضل عن التزوج من غير كفو منهي لان تراضيهم بذلك التزوج ليس بما يعرفه الشرع ويستحسنه المروة
قال المولى المعروف بابن بد ساسبهن يمكن ان يمنع دلالة الاية على ذلك المعنى لان الازواج في الاية غير منطلقة
بل مقيدة بقيد الاضافة اليهن فكانه قيل ان ينكحن ازواجا اقول دلالة الاضافة على ما ذكره من المعنى ممنوعة
كما لا يخفى على المصنف ذلك اشارة الى مضى ذكره اي ذلك الامر الذي ذكرتم ازكى عليكم من تركهن العضل
ايها الاولياء او الازواج وايها الازواج الناس كلهم والخطاب للجمع وكان الانسب ان يقال ذلكم كما وقع فيما بعده
وتوحيد الكاف على تاويل القبيل هذا وجه واحد او كل احد هذا وجه اخر او ان الكاف لمجرد الخطاب اي كان
لمجرد توجيه الكلام الى الحاضر مع قطع النظر عن كونه واحدا او جمعا والفرق مجرور معطوف على الخطاب اي لمجرد الفرق
بين الحاضر اي القريب والمنقضي اي البعيد لان ذلك البعيد دون تعيين المخاطبين وللجموع وجه اخر او للرسول
اي او الخطاب للرسول بخصوصه على طريقة قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء ووجه تخصيص الخطاب بالنبي عم
اذا طلقتم

للدلالة

للدلالة على حصر المشار اليه امر لا يكاد يتصوره كل احد اي لا يدركه الا النبي عم يوعظ به خبر ذلك
وفي تفسير الراغب ان قيل لم قال ذلك يوعظ به ثم قال ذلكم ازكى قيل في ذلك اجوبة احدها ان كان الخطاب مع ذا تارة
تفيد الخطاب ضراعي فيه المخاطبون فيثنى ويجمع ويؤنث بحسبهم وتارة يعتبرون الفرق بين القريب والبعيد فيقال
ذا لما يتصور قريبا وذلك لما صور بعيد فلا يثنى ولا يجمع فعلى هذا ذلك وذلكم والثاني ان الكاف الاول للنبي عم
والثاني للكافة وعلى هذا قوله تع يا ايها النبي اذا طلقتم النساء وفايدة ذلك ان قوله ذلك اشارة الى حقايق
ما تقدم ولا يكاد يتصوره الا هو عليه السلام ومن يدانيه في اولياء الله عز وجل وذلكم اشارة الى العمل به والعامل به
يتشارك فيه كافة المسلمين الى هنا كلامه ثم ذكر احتمال تاويل الجماعة بالقبيل او بكل واحد من كان منكم
يؤمن بالله واليوم الآخر لانه المتعظ به والمسمع اذ المواعظ انما تؤثر فيه ذلكم اي العمل بمقتضى ما ذكر
من الحكم ازكى انفع اذا زكى من زكى الزرع اذا نما وهذا اشارة الى استحقاق الثواب واطهر من دنس الاثام
وهذا اشارة الى ازالة الذنوب وينبغي ان يكون هذا من قبيل وصف الشيء بوصف صاحبه لان النزه من دنس
الاثم والتلطخ به من صفات العبد دون الفعل او الترك والله يعلم ما فيه النفع والصلاح اي يعلمه الله
تع على التفصيل وانتم لا تعلمون لقصور علمكم ثم انه تع لما ذكر الاحكام المتعلقة بالازواج والزوجات
مع قطع النظر عن الاولاد يذكر فيما بعد احكامهما باعتبارها ولذا قال والوالدات اي المزوجات يرضعن
اولادهن ذكورا واناثا امر بحسب المعنى اذ المعنى وليرضع الوالدات عبر عنه بالخبر بحسب ظاهر اللفظ للمبالغة
كما مر في يتربصن ومعناه الندب قال بعض من تصدى لتحشية الكتاب والذي يدل على ان هذا الامر غير محمول
على الايجاب قوله تعالى فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن ولو وجب عليها الارضاع لما استحقت الاجرة ويدل
عليه ايضا قوله تع وان تعاسرتم فسترضع له اخرى وهذا نص صريح في نفي الوجوب عليها حيث جعل للزوج
حق الاسترضاع بشرط تعاسر الام ولما لم يكن الارضاع واجبا عليها تعين ان يكون هذا الامر محمولا على الندب
اقول الاية التي استدل بها على الندب انما نزلت في حق المطلقات كما نطلع عليه في سورة الطلاق فالمعنى
ان ارضعن المطلقات اولادكم فاعطوهن اجورهن على الارضاع وان تعاسرتم اي تضايقتم فسترضع الو
لد له اي للزوج امراة اخرى فلا تدل الاية التي نحن في صدد تفسيرها على عدم وجوب الارضاع على المنكوحات

فيجوز ان يكون الارضاع واجبا على المنكوحات للازواج وحصول الشفقة والكسرة من الازواج وغير واجب على المطلقات
للتحاشي والنفرة بينهما وعدم حصول وجه المعاش فيجب الاجرة على الازواج الذين طلقوهن للتطييب قلوبهن
وتحصيل وجه معاشهن ثم قال ووجه الندب ان تربية الطفل بلبن الام اصلح له من ساير الالبان وان
شفقة الام اتم من شفقة غيرها **اقول** المقدمة الثانية غير مسلمة لان التحاشي بين الزوجين قد يوجب
بعض الدلد والاحتياج الى وجه المعاشرة قد يكسر الشفقة للضرورة ثم قال ثم ان الندب انما هو على تقدير ان
لا يفتقر الولد الى لبن امه اما ان بلغ حالة الاضطرار بان لا يوجد غير الام او لا يرضع الطفل الا منها فيجب عليها
الارضاع عند ذلك كما يجب على كل احد مواساة المضطر في الطعام والى هذا اشار المص بقوله او الوجوب
عطف على قوله الندب فيخص تفريع على الوجوب بما اذا لم يرتضع الصبي الا من امه او لم يوجد له ظئر او عجز
الوالد عن الاستيجار **اقول** قد ظهر ماذكرناه آنفا ان الارضاع واجب على المنكوحات فلا حاجة الى تقييد الو
جوب بما ذكره في حقهن بل الحاجة اليه في حق المطلقات فتامل وقال بعض المتاخرين على الوجوب والحق التخصيص
بما اذا لم يرتضع الصبي الا من امه او لم يوجد له ظئر او عجز الولد عن الاستيجار يا باه تعيين المدة والتعليق
بالارادة وكتب في حاشية كتابه التعليق بالارادة ينافي الوجوب ذكره صاحب الهداية في كتاب الاضحية
اقول لا نم ان تعيين المدة يابى الوجوب كما في قوله تع ثم اتموا الصيام الى الليل والتعليق بالارادة انما
ينافي الوجوب اذا كان التعليق المذكور في نفس الفعل كما في قوله عم من اراد ان يضحي منكم فلا ياخذ من شعره
واظفاره شيئا والتعليق المذكور هنا لا يتعلق بنفس الفعل بل باتمامه فتامل والوالدات تع المطلقات وغير
هن قال البعض من تصدى لتحشية الكتاب واللفظ العام يجب تركه على عمومه اذا لم يقم دليل التخصيص **اقول** هنا
دليل التخصيص قايم لان الله تع يبين هنا الاحكام المتعلقة بالازواج والزوجات باعتبار الاولاد كما
ذكرناه قبيل الاية وان احكام المطلقات تذكر في سورة الطلاق فيراد بالوالدات هنا المنكوحات وقيل
يختص بهن اي المطلقات اذ الكلام فيهن اي من ذهب الى ان المراد بالوالدات المطلقات منهن استدل
عليه بانه تع ذكر هذه الاية عقيب اية الطلاق وبيان ما يتعلق به من الاحكام وقد يتفق وقوع الطلاق
في حال صغر ما بين الزوجين من الولد فاصبح الحبيان ان ذلك من احق به وان ارضاعه على من هو ولا سما

اذا وحش

اذا وحشي الزوج بتطليقها بتفضه المراة وتعاديه فيحمل بعضها على اذاء الولد من حيث ان اذاء الولد اذاء
الزوج المطلق وايضا ربما ترغب في التزوج بزوج اخر وذلك يحملها على اهمال امر الطفل فلما كان هذا
الاحتمال قايما لا جرم ندب الله تع الوالدات المطلقات الى رعاية جانب الاطفال والاهتمام بشانهم فقال
والوالدات يرضعن اولادهن واجيب عنه بان هذه الاية مشتملة على حكم مستقل بنفسه فلم يجب تعلقها بما قبلها
وقد استدل ايضا بما ذكره السدي من ان الله تعالى قال بعد هذه الاية وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
ولو كانت الزوجية باقية لوجب على الزوج ذلك بسبب الزوجية لا بسبب الارضاع ايضا بانه لا يبعد
ان تستحق المراة قدرا من المال لمكان الزوجية وقدرا آخر لاجل الارضاع ولا منافاة بين الامرين وكون
الولد بينهما منتسبا اليها لا يسقط بعض الحقوق من الزوج وقال الامام الواحدي الاولى ان يحمل
الوالدات على الزوجات في حال بقاء النكاح لان المطلقة لا تستحق الكسوة وانما تستحق الاجرة فان
قيل اذا كانت الزوجية باقية فهي مستحقة للنفقة والكسوة بسبب النكاح قلنا جوابه ماذكرناه آنفا
ولان المراة اذا اشتغلت بالحضانة والارضاع لم تتفرغ لخدمة الزوج فربما يتوهم متوهم ان نفقتها
وكسوتها تسقطان بالخلل الواقع في خدمة الزوج فقطع الله تعالى ذلك الوهم ورغب الزوج الاب للاهتمام بتربية
الطفل بصرف المال في نفقة امه وكسوتها **حولين كاملين** اكده اي لفظ الحولين بصفة الكمال لانه مما
يتسامح فيه اي لان لفظ الحولين يطلق على الاقل الاقرب من التمام كما تقول اقمت عند فلان حولين بمكان
كذا وانما الاقامة فيه حول وبعض الحول الثاني ويقال ايضا اليوم يومان منذ لم اره والمراد يوم وبعض
يوم الآخر وهذا لا ينافي ماذكروا من ان ذكر اسم العدد خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة ولا النقصان معنا
ان العشرة لا يطلق على التسعة او احد عشر مثلا والتسامح الذي اثبته هو ان يجعل شيء من ابعاض الاحاد
منزلا منزلة الواحد والحول من حال الشيء يحول اذا انقلب والحول منقلب من الوقت الاول الى الثاني
لمن اراد ان يتم الرضاعة وفي الكشاف وقرا ابن عباس ان يكمل الرضاعة وقرئ الرضاعة بكسر الراء والر
ضعة وان يتم الرضاعة برفع الفعل تشبيها لان بما لتاخيهما في التاويل اي لكونهما مع الفعل في تاويل
المصدر قال صاحب التقريب كمال الشيء حصول ما فيه الغرض منه وقوله تع حولين كاملين تنبيه على ان

ذلک غاية مايتعلق به صلاح الولد بيان للمتوجه اليه الحكم اي قوله تع لمن اراد ان يتم الرضاعة بيان للذي توجه
اليه حكم الرضاع كانه قيل بهذا الحكم لمن فقيل لمن اراد الخ فاللام فيه للبيان كاللام في هيت لک فانه لما قيل هيت
فكانه قيل لمن المهيت به فقيل لک وتلک تاكيد جيئ به بعد استكمال الكلام كما في سقيا لک وهيت بمعنى هلم اي
ذلک لمن اراد اتمام الرضاعة يعني ان حكم المذكور لمن اراد اتمام الرضاع او متعلق بيرضعن فيكون اللام للتعليل
ولفظة من واقعة على الاباء اي الوالدات يرضعن لاجل من اراد اتمام الرضاعة من الاباء وهذا نظير قولک
ارضعت فلانة لفلان ولده فان الاب يجب عليه الارضاع كالنفقة والام ترضع له لما افاد تعلق اللام في لمن اراد
يرضعن ان ارضاع الام ولدها لاجل الاب بين معنى العلية المستفادة من اللام بقوله فان الاب الخ فكانه
قيل ولترضع الوالدات اولادهن لاداء ما وجب على ابائهم من ارضاع اولادهم وكلمة من في الوجه الاول يحتمل ان
يراد بها الوالدات فقط او هن والاباء معا وهو دليل على ان اقصى مدة الارضاع حولان لانه لبيان كمال
المدة كما يدل عليه قراءة ابن عباس فان كان مكابرة فالمقصود من التحديد بالحولين بيان ان للرضاع حكما
خاصا في الشريعة وهو ما اشار اليه النبي عم بقوله يحرم من النسب فالرضاع الذي يثبت به الحرمة
ما يكون في الحولين ولا عبرة به اي الارضاع بعدهما اي بعد الحولين وهو مذهب الشافعي وقال ابو حنيفة
مدة الرضاع ثلثون شهرا فمدة الرضاع في حق التحريم حولان ونصف واما في حق وجوب الاجر على الاب
فحولان حتى ان الام المطلقة اذا طلبت الاجر بعد الحولين ولم ترضع بغير اجر لم يجبر الزوج على اجر الرضاع فيما زاد
على الحولين وانه يجوز ان ينقص عنه فان التحديد بالحولين ليس تحديدا ايجاب لقوله تع بعد ذلک لمن اراد ان
ان يتم الرضاعة ولما علق الاتمام بارادتنا ثبت ان هذا الاتمام غير واجب ثم انه تع لما وصى الوالدات برعاية جانب
الطفل في قوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين وصى الاب برعاية الام حتى تقوى على رعاية
مصلحة الطفل فامره بان يرزقها ويكسوها بالمعروف فقال **وعلى المولود له** الالف واللام في المولود بمعنى
الذي ولذا قال الذي يولد له يعني الوالد وضميره راجع الى اللام الذي بمعنى الذي فان الولد يولد له اي للوالد
لا للام وغيرها من الاقارب وينسب اليه شرعا وان لم يكن والدا في نفس الامر لقوله عم الولد للفراش وتغير العبارة
يعني كان الظاهر ان يقال وعلى الوالد رزقهن فعدل عن ذلک ان ان يقال وعلى المولود له للاشارة باللام في له الى

المعنى

المعنى المقتضي لوجوب الارضاع ومؤن المرضعة عليه لان ترتب الحكم على الوصف الصالح للعلية يشعر بكون ذلک الوصف
علة له ولو قيل وعلى الوالد لفات تلک الاشارة في الكشاف فان قلت لم قيل مولود له لا للوالد قلت ليعلم ان الوالدات انما ولدن
لهم لان الاولاد للاباء ولذلک ينسبون اليهم لا الى الامهات ثم قال وانشد للمامون بن الرشيد ٥ فانما امهات الناس اوعية ٥
مستودعات وللاباء ابناء ٥ وروي ان مامون بن الرشيد لما طلب الخلافة عابه هشام بن علي فقال بلغني انک تريد
الخلافة وكيف تصلح لها وانت ابن امة فقال كان اسمعيل ابن امة واسحق ابن حرة فاخرج الله تع من صلب
اسمعيل خير ولد آدم وانشد اي الشاعر للمامون ٥ لا تزرين بفتى من ان تكون له ٥ ام من الروم او سوداء دعجاء
ورب معربة ليست بمنجبة ٥ وربما انجبت للفحل عجماء ٥ فانما امهات الناس اوعية ٥ مستودعات وللاباء ابناء
يقال زرى به عابه والدعج شدة سواد الحدقة وشدة بياضها والعربة الفصيحة عربية كانت او عجمية والعجماء
ضدها **رزقهن** ماكولا كان او مشروبا **او كسوتهن** اجرة لهن ولما كان في التقييد بهذا القيد خلاف بين
الخلاف فقال واختلف في استيجار الام فجوزه الشافعي ومنعه ابو حنيفة مادامت زوجة او معتدة نكاح والمبانة
لو استوجرت لذلک بعد انقضاء عدتها استحقت الاجر بالاجماع ولو امتنعت المنكوحة من الارضاع لم تجبر عليه بالاجماع
اقول مقدار الرزق والكسوة اذا لم يكن معلوما لا تصح الاجارة والاجرة لا تلزم الاب لعقد ولا عقد هنا فكيف تصح
وضمير المؤنث يرجع الى الوالدات فلا تتناول غيرهن والمفهوم من قوله واختلف في استيجار الام ان الاختلاف
في غير الام والظاهر ان الله تعالى اوجب الارضاع على الوالدات واوجب على المولود له رزقهن وكسوتهن
بالمعروف متعلق بكل واحد من قوله رزقهن وكسوتهن على سبيل التنازع حسب ما يراه الحاكم ويفي به
وسعه ويلزمه ان لا يكون باسراف وتقتير **اقول** فتفسير بعض المتاخرين بقوله اي من غير اسراف ولا تقتير
نظرا الى الجانبين تفسير باللازم وما اختاره المص من التفسير انسب بقوله تع **لا تكلف نفس الا وسعها**
الجمهور على ان تكلف مبني للمفعول ولفظ نفس قائم مقام الفاعل وهو الله تع ووسعها مفعول ثان وهو
مستثنى مفرغ لان كلف يتعدى الى اثنين والتكليف الالزام تعليل لايجاب المؤن يعني ان هذا الكلام
استيناف فانه لما قيل على المولود رزقهن وكسوتهن قيل لماذا وجب ذلک عليه ولم تجب المؤن على الوالدات
انفسهن فاجيب بان تلک المؤن لم تجب عليهن لانهن غير قادرات على الكسب لضعف بنيتهن واحتباسهن

لمنفعة الازواج فلو اوجب مؤنتهن علي انفسهن لزم التكليف بما ليس في الوسع والتقييد بالجر عطف علي لفظ

ايجاب اي وتعليل للتقييد بالمعروف يعني ان هذا الكلام استيناف ايضا فانه لما قيد قوله تع وعلي المولود له

رزقهن وكسوتهن بقوله بالمعروف قيل لم يقيد به فاجيب بانه لو اوجب تلك المؤن علي المولود له علي خلاف

المعروف لزم التكليف بما ليس في الوسع ولا يكلف الله نفسا **اقول** هذا تقرير المقام علي وفق مرام المص

والظاهر من سوق الاية انه تعليل للثاني استيناف علي الوجه الثاني لا علي الوجهين جميعا ودليل علي انه

تع لا يكلف العبد بما لا يطيقه فان دلالة الاية عليه ظاهرة وذلك لا يمنع امكانه فلا يقوم حجة للمعتزلة

في ذهابهم الي امتناع التكليف بما لا يطاق فالتكليف بما لا يطاق جائز عقلا لكن الله تع لا يكلفه كرما وفضلا

لا تضار بالفتح علي النهي والحركة للساكنين والفتح للخفة مع ان الكسر اصل في تحريك الساكن **والدة**

فاعله **بولدها** الباء سببية **ولا مولود له** عطف علي الفاعل **بولده** تفصيل له اي لما يفهم من قوله

لا تكلف نفس الا وسعها وتقريب اي تعريب له الي الفهم اي لا يكلف كل منهما الآخر ما ليس في وسعه ولا يضاره

بسبب الولد فالمعني لا تضار والدة زوجها بسبب ولدها وهو ان تطلب منه ما ليس بعدل من الرزق والكسوة

وان تشغل قلبه بالتفريط في شان الولد وان تقول بعد ما الفها الصبي اطلب له ظئرا وما اشبه ذلك ولا

يضار مولود له امراة بسبب ولده بان يمنعها شيئا مما وجب عليه ولا ياخذه منها وهي تريد ارضاعه

ولا يكره علي الارضاع وقرا ابن كثير وابو عمرو ويعقوب لا تضار بالرفع بدلا عن قوله لا تكلف لانهما هما

جملة خبرية مثلها بحسب اللفظ وان كانت الاولي خبرية لفظا ومعني وهذه خبرية لفظا نهيية معني واصله

اصل تضار علي القراتين الفتح والرفع تضارر بالكسر باكسر الراء الاولي علي البناء للفاعل فوالدة فاعل او الفتح

فتح الاولي علي البناء للمفعول فوالدة قايمة مقام الفاعل وعلي الوجه الاول اي قراءة الكسر يكون باب المفا

علة علي المشاركة بين الاثنين فيكون المعني لا تفعل المراة الضرار بالاب بولدها اي بسبب ايصال الضرر

الي الولد وذلك بان تمتنع المراة من ارضاعه مع ان الاب توسع في النفقة والكسوة فتلقي الولد عليه وايضا

لا يفعل المولود له الضرار بالمراة بولده اي بان ينزعه عنه مع رغبتها في امساكه وشدة محبتها له وعلي الوجه

الاول يجوز ان يكون تضار بمعني تضر فلا يكون للمشاركة بين الاثنين والباء من صلته اي وان يكون

الباء

الباء من صلة لا تضر ومعني كون الباء من الصلة كونها متعلقة به معدية له الي المفعول كما في نحو ذهبت بزيد ولهذا

قال اي لا يضر الوالدان بالولد فتترك بالفاء فتفرط اي الوالدة في تعهده وتحفظه ويقصر اي الاب فيما ينبغي له

اي للولد وقرئ لا تضار بالسكون مع التشديد علي نية الوقف كانه اجري الوصل مجري الوقف ويجوز اجتماع

الساكنين حال الوقف وبه اي بالسكون مع التخفيف اي قرئ لا تضارر بالسكون علي نية الوقف علي انه

من ضاره يضيره بمعني ضره يضره وسكون الراء لاجراء الوصل مجري الوقف ولما ورد ان حق الولد ان يضاف

الي الاب فما الحكمة في اضافته تارة الي الوالدة وتارة الي الاب اجاب بقوله واضافة الولد اليها اي الوالدة

في قوله تع بولدها واليه اي الاب اخري اي تارة اخري استعطاف طلب عطف وشفقة لهما الابوين

عليه اي الولد فكانه قيل الولد ليس باجنبي منهما فمن حقهما ان يشفقا عليه وتنبيه

عطف علي قوله استعطاف علي انه حقيق بان يتفقا علي استصلاحه والاشفاق عليه فلا ينبغي ان يضرا به

هذا علي تقدير ان يكون ضار بمعني اضر او يتضاررا بسببه هذا علي تقدير ان يكون فاعل علي اصل المشاركة

بين الاثنين **وعلي الوارث مثل ذلك** عطف علي قوله وعلي المولود له رزقهن وكسوتهن وما بينهما اي

ما بين المعطوفين تعليل واستيناف معترض كما مر بيانه والمراد بالوارث وارث الاب وهو الصبي نفسه

فانه وارث ابيه المتوفي اي المؤن المرضعة من ماله ان كان له مال والا تجبر الام علي الارضاع اذا مات الاب

معرته غير لازم ان كان للطفل مال وقيل عطف بحسب المعني علي قوله وارث الاب الباقي من الابوين كلمة من

لبيانه في لا للابتداء فيكون المعني الباقي بعد وفات احدهما وايد كون الوارث بمعني الباقي بقوله النبي عم حيث (ن البا صح)

قال من قوله عليه السلام واجعله الوارث هنا هذا بعض الدعاء اوله اللهم متعنا باسماعنا وابصارنا

وقوتنا ما احييتنا واجعله الوارث منا اي واجعل ما ذكر من الاسماع والابصار والقوة الباقي منا الي

وقت الحاجة فالتفتازاني وجعل الوارث بمعني الباقي وان كان صحيحا لغة فيقلق في هذا المقام اذ ليس

لقولنا فالنفقة علي الاب وعلي من بقي من الاب والام معني يعتد به واجيب بان معناه والنفقة علي الاب

عند بقائهما وعلي الباقي منهما اذا مات احدهما فلا اضطراب وان هذا القول قول سفيان وجماعة من المتقدمين

وهو موافق لمذهب المص ولهذا قال وكلا القولين يوافق مذهب الشافعي اذ لا نفقة عنده فيما عدا الولاد

اي الاصول والفروع قال المولي المعروف بابن تجيد هذا انما يوافق مذهب الشافعي اذا كانت قرابة الباقي من الابوين قرابة الولاد ولا يفيده لفظ الوارث علي تقدير كونه بمعنى الباقي لان الباقي من الابوين يجوز ان يكون من العصبات او ذوي الارحام الذين قرابتهم ليست قرابة الولاد فيلزم ان يجب عليهم رزقهن وكسوتهن ولو صرف معنى من في قوله الباقي من الابوين الي البيان ويكون المعنى المراد بالباقي احد الابوين فان كان الاب يلزم التكرار لقوله تع وعلي المولود له رزقهن وكسوتهن وان كان الام يلزم ان يكون اجرة ارضاعها عليها مع وجود مال الصبي علي ما وجب علي الام قد ذكر بقوله عز وجل والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين ويلزم التكرار **اقول** قد بينا مراد المص ان كلمة من للبيان فيكون المعنى الباقي بعد وفات احدهما ولا تكرار لان الكلام السابق علي تقدير حيوتهما وهذا علي تقديره وفات احدهما وبقاء الآخر وان كون ان مؤنة كل احد علي ماله امر مقرر معلوم فلا يلزم ان يكون اجرة ارضاع الام عليها مع وجود مال الصبي فلا محذور ولا تكرار اصلا عند من يفهم المرام من الكلام كما لا يخفى وقيل وارث الطفل اي وارثه الذي لو مات الطفل وله مال ورثه مطلقا سواء كان ذا رحم محرم منه او لم يكن وسواء من الرجال او النساء من اصحاب الفرائض او العصبات او ذوي الارحام فيجب عليهم مؤن الطفل بقدر انصبائهم من ميراث الطفل واليه ذهب ابن ابي ليلى من المجتهدين وقيل وارثه المحرم منه اي ذو رحم محرم منه ذكرا كان او انثى اي لا يجوز النكاح بينهما علي تقدير ان يكون احدهما ذكرا والآخر انثى فمن لم يكن محرما كالمولي وابن العم لا يجبر علي المؤن وهو مذهب ابي حنيفة كما هو مبين في الكتب الفقهية وقيل عصباته اي عصبات الطفل من الرجال سواء كانت قرابتهم من جهة الاولاد او لا كالجد والاخ وابن الاخ والعم وابن العم فلا يجب كالنساء كلام وبه قال ابو زيد رح وذلك اي لفظ ذلك في قوله تعالى وعلي الوارث مثل ذلك اشارة الي ما وجب علي الاب من الرزق والكسوة لما بين الله تعالى تمام مدة الرضاع اراد ان يبين ان الفطام قبل تمام الحولين جائز باتفاق الابوين والمشاورة اذا كان الولد قويا يكتفي بالاغتذاء فقال **فان ارادا** يعني الابوين **فصالا** الفصال ضد الوصل وسمي الفطام فصالا لانه انما يكون بفصل الطفل عن الاغتذاء بلبن امه الي غيره من الاقوات **عن تراض** بلا كراهة **منهما** صفة تراض **وتشاور** اي فصالا صادرا عن التراضي

منهما

منهما يعني كلمة عن متعلقة بمحذوف هو صفة الفصالا والتشاور بينهما بل مع غيرهما قبل الحولين فالفاء للتفريع علي ما تقدم من تعليق اتمام الحولين علي الارادة والتشاور والمشاورة والمشورة استخراج الرأي من شرت العسل اذا استخرجته فالمراد استخراج الرأي صحيحا او صافيا **فلا جناح عليهما** في ذلك اي في الفصال قبل الحولين لان الجناح انما يتصور فيه ولذا نفي فيما ذكره المص بهذا المعنى اصح مما في الكشاف حيث قال بعد قوله في ذلك زاد علي الحولين او نقص وهذه توسعة بعد التحديد وقيل هو في غاية الحولين لا يتجاوز وانما اعتبر تراضيهما مراعاة لصلاح الطفل اما اعتبار الاب فلولايته وقوة نظره واما اعتبار الام فلفرط شفقتها وعلمها بحال الصبي وحذرا ان يقدم احدهما علي ما يضر به لغرض قيل فهذا قبل تمام الحولين واما بعد تمامهما فانه يجوز الفطام بدون تراضيهما ثم انه تع لما بين انه يجوز للوالدين ان يفطما الصبي قبل تمام الحولين اراد ان يبين ان الازواج ان يأخذوا الصبي الرضيع من امه بسبب عجزها عن الارضاع او ابائها عنه فقال **وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم** اي تسترضع المراضع اولادكم تقدير للمفعول الاول للاسترضاع فانه يتعدى الي مفعولين يقال ارضعت المرأة الطفل واسترضعتها اياه اي طلبتها ارضاع الولد كقولك انجح الله حاجتي اي قضاها واستنجحته اياها اي طلبته انجاح الحاجة فحذف المفعول الاول اي المراضع كما تقول استنجحت الحاجة ولا تذكر من استنجحته للاستغناء عنه اي بدلالة الاسترضاع عليه لان الاسترضاع انما يكون من المرضعات والحاصل ان ارضع يتعدي الي واحد واذا نقل الي استرضع يتعدى الي واحد واذا نقل الي استرضع يتعدي الي اثنين يقال ارضعت المرأة الولد واسترضعتها الولد **فلا جناح عليكم** فيه اي الاسترضاع واطلاقه اي اطلاق فعل الاسترضاع عن التعلق بمفعول الاول حيث لم يقل ان تسترضعوا الامهات اولادكم بل ذكر مطلقا عن خصوصية الام يدل علي ان للزوج ان يسترضع للولد وفي الكبير واللباب قد تقدم ان الام احق بالرضاع فان حصل ثمة مانع عن ذلك جاز العدول عنها الي غيرها مثل ان تتزوج بزوج اخر فان قيامها بحق ذلك الزوج يمنعها من الرضاع ومنها انه اذا طلقها الزوج فقد تكره الرضاع حتى يتزوج بها زوج آخر ومنها ان تأبى المرأة ارضاع الولد ايذاء للزوج المطلق وايحاشا له ومنها ان تمرض او ينقطع لبنها فعند احد هذه الوجوه اذا وجدنا مرضعة اخرى وقبل الطفل لبنها جاز العدول عن الام الي غيرها واما اذا لم نجد مرضعة اخرى او وجدناها لكن الطفل لا يقبل لبنها فههنا الارضاع واجب

على الام الى هنا كلامهما وليس فيه تعرض لاحتمال ان الزوج اذا اراد ان يسترضع ولده من غيرها يتحقق من
قبل الام ما يمنعها عن الارضاع بل على الزوج فيه جناح ام لا والمص استدل بظاهر الاية على انه لا جناح عليه
فى ذلك من حيث انه نع نفى الجناح فى ذلك مطلقا فقال المص ويمنع الزوجة من الارضاع اذ الاطلاق يقتضى
ان يكون للزوج ولاية ان يسترضع اية مرضعة كانت اما كانت او غيرها ويمنع الام عن ارضاع الولد **اذا سلمتم**
الى المراضع **ما اتيتم** ما اردتم ايتاءه اى اعطاءه اياهن اذ بالمد يتعدى مفعولين انما قدر الارادة ليندفع
ما عسى يتوهم ان تسليم ما آتا تحصيل للحاصل على قراءة العامة وهى المد دون القصر والممدود بمعنى الاعطاء فيكون
ظاهر المعنى اذا سلمتم ما سلمتم فوجب ان يأول بالارادة ليكون المعنى اذا سلمتم ما اردتم تسليمه كقوله اذا قمتم
الى الصلوة اى اذا اردتم القيام اليها وبه يندفع ان اذا للاستقبال واتيتم ماض فيتنافيان وقرأ ابن
كثير ما اتيتم بالقصر من اتى اليه احسانا اذا فعله اى اذا فعل الاحسان فان كان المراد بالاحسان هنا تسليم
اجرة الرضاع وجب التأويل ايضا بالارادة وان اريد به وعد الاجرة صح المعنى بلا تأويل وقرئ او تيتم وح
لا حاجة الى تقدير الارادة اى ما آتاكم الله واقدركم عليه من الاجرة **بالمعروف** صلة سلمتم اى بالوجه المتعارف
المستحسن شرعا قال التفتازانى اى اذا سلمتم بالوجه المعروف والطريق المالوف فيما بين الناس المتاكين
الانسانية وبالجملة الطريق الذى لا ينكره الشرع والمروءة هذا كلامه وهو احسن مما قاله المص وجواب
الشرط محذوف دل عليه ما قبله هذا قول من لا يجوز تقديم الجزاء على الشرط وعلى ان اذا لم يكن للظرف فقد
فالتقدير اذا سلمتم ما اتيتم فلا جناح عليكم وليس اشتراط التسليم لجواز الاسترضاع اشارة الى الجواب عما يقال ان
قوله اذا سلمتم ما اتيتم شرط لدفع الجناح فى الاسترضاع فيلزم انه لو لم يسلم اليهن اجرة الرضاع يكون عليهم جناح
فى الاسترضاع وليس كذلك بالاتفاق بل لسلوك ما هو الاولى والاصلح للطفل وحاصل الجواب انه جعل
التسليم مقارنا لعقد الاسترضاع ليس شرطا لصحة العقد فى نفسه بل هو شرط لانتفاء ما هو جناح وتقصير
فى تربية الطفل لان نفس المرضعة تطيب بتعجيل الاجرة ويصير ذلك سببا لصلاح حال الطفل والاحتياط
فى مصالحه كانه جعل اذا سلمتم اجرة الارضاع الى المرضعة وقت العقد ينتفى عنكم جناح التقصير وترك الاهتمام
فى امر الطفل **واتقوا الله** فى المحافظة ولما كانت الجمل السابقة مشتملة على الاهتمامات فى المحافظة حمل

هذه

هذه الجملة على المبالغة ولهذا قال مبالغة فى المحافظة على ما شرع فى امر الاطفال والمراضع التقييد المذكور
بسياق الاية **واعلموا ان الله بما تعملون بصير** فيجازيكم به حث وتهديد وبحسب المعنى تاكيد **والذين يتوفون
منكم** تقول توفيت الشئ واستوفيته اذا اخذته وافيا تاما اى يستوفى ارواحهم بانقضاء اجالهم **ويذرون**
ويتركون اعلم ان يذر ويدع مضارعان لا ماضى لهما ولا مصدر **ازواجا** زوجات **يتربصن بانفسهن**
والمراد بالتربص هاهنا الامتناع عن النكاح وعن الخروج عن المنزل التى كانت تسكن فيه حال حيوة
زوجها وعن التزيين الاول مجمع عليه وكذا الثانى الا عند الضرورة وكذا الثالث لقوله عم لا يحل لامرأة تؤمن
بالله واليوم الاخر ان تحد على ميت فوق ثلث ليال الا على زوجها اربعة اشهر وعشرا **اربعة
اشهر وعشرا** اى يعتدون هذه المدة قوله تعالى والذين يتوفون منكم اعنى الموصول مع صلته
فى محل الرفع مبتدأ وقوله ويذرون ازواجا عطف على الصلة وقوله يتربصن بانفسهن جملة فعلية
فى محل الرفع خبر المبتدأ ولا عائد فيه الى المبتدأ فلا لتصحيحه اما تقدير المضاف فى جانب المبتدأ او تقدير
الضمير فى جانب الخبر ولهذا قال اى وازواج الذين ويدل على تقدير هذا المضاف قوله ويذرون ازواجا واذا قدر
المضاف يكون مبتدأ ويرتبط الخبر بضمير يتربصن العائد اليه ويجوز ان لا يقدر المضاف بل يقدر
ضمير المبتدأ المذكور كقولهم السمن منوان بدرهم اى منوان منه وهو قول الاخفش وروى عن سيبويه
ان الذين مبتدأ والخبر محذوف تقديره وفيما يتلى عليكم حكم الذين يتوفون منكم قيل هو حسن لكنه كثير
الحذف وح يكون جملة يتربصن بانفسهن آه بيانا لذلك الحكم وقال البصريون تقديره ازواجهم يتربصن
حذف لدلالة ازواجا عليه قيل هو احسن مما ذهب اليه سيبويه ويمكن ان يذكر فيه وجه آخر غير الوجوه المذكورة
وهو ان ضمير الفاعل فى يتربصن عبارة عن ازواجا المذكور وهو بمعنى ازواجهم فهو كان يقال يتربصن
ازواجهم وهذا قريب مما قاله التفتازانى فى قوله ولى فى مثل هذا المقام كلام وهو ان الربط حاصل
بمجرد عود الضمير الى الازواج لان المعنى يتربصن الازواج اللاتى تركوهن وقرئ يتوفون منكم بفتح الياء
وهو قراءة على رض اى يستوفون اجالهم وقال ابن جنى هذا عنده مستقيم لانه على حذف المفعول اى
والذين يتوفون اعمارهم وحذف المفعول كثير فى فصيح الكلام وفى الكشاف والذى يحكى ان ابا الاسود الدئلى

كان يمشي خلف جنازة فقال له رجل من المتوفي بكسر الفاء فقال الله تع وكان احذا لاسباب الباعثة لعلي
علي ان امره بان يصنع كتابا في النحو تناقضه هذه القراءة قال التفتازاني لان الحكاية تدل علي عدم صحة اطلاق
المتوفي علي الميت لان معناه قابض الحيوة والقراة تدل علي صحته بناء علي ان معناه المستوفي لمدة عمره
بحيث لم يبق له شيء من زمن الحيوة ووجه التوفيق ماذكر في المفتاح وقد نسب تخطية السائل الي علي كرم
الله وجهه وهو ان السائل لم يكن ممن يعرف وجه صحة ذلك فلم يصلح للخطاب به وتانيث العشر حيث
جاء بلفظ التانيث اي بدون التاء باعتبار الليالي اي باعتبار كون معدودها الليالي والليل مؤنث قال
الله تع سبع ليال وثمانية ايام ووجه اعتبار الليالي لانها غرر الشهور والايام وانما كانت الليالي غرر الشهور
لان اول الشهر انما يعرف برؤية الهلال انما يري في الليل اوفي زمان قريب منها والايام تابعة لليالي فكان
ذلك مرجحا لاعتبار الشهر بالليالي دون الايام فجعل الشهر مؤنثا باعتبار وقوعه مميزا للعشرة فانه اسم
عدة وقيل عشرا وجعل مذكرحين وقوعه مميزا الاربعة فذكر اسم عدده وقيل اربعة اشهر توفية لكل
واحد من الاعتبارين حقه ولذلك اي لكون الليالي غرر الشهور والايام لا يستعملون التذكير في مثله قط
عوضا ذهابا الي الايام علة للاستعمال المنفي حتي انهم يقولون صمت عشرا يعني يقولون صمت عشرا مع ان
الصوم ليس الا الامساك في اليوم لا في ربع ليلة ولذا اورد كلمة حتي الدالة علي نوع استبعاد ويشهد له
اي ويدل علي انهم يستعملون اسم العدد بغير التاء في تعداد الايام قوله تع في سورة طه ان لبثتم الا عشرا
ثم قوله في تلك السورة ان لبثتم الا يوما فانه انث عشرا مع المراد به الايام بدليل قوله عقيب ذلك ان
لبثتم الا يوما وانما انث فيه عشرا ذهابا الي الليالي التي هي غرر الايام ونظم الاية هكذا يتخافتون بينهم
ان لبثتم الا عشرا نحن اعلم بما يقولون اذ يقول امثلهم طريقة ان لبثتم الا يوما قال بعض المتاخرين
ولا حاجة الي التاويل في عشرا لما نقل من ائمة النحو انه اذا كان المعدود مذكرا وحذفته فلك فيه وجهان
احدهما وهو الاصل ان يبقي العدد علي ما كان عليه لولم تحذف المعدود فتقول صمت خمسة تريد خمسة ايام
والثاني ان تحذف منه كلمة التانيث فتقول عشرا علي احد الجائزين وحسنه ههنا انه منقطع كلام يشبه بالفوا
صل **اقول** الموجود في كتب النحو المتداولة ان تانيث العدد من الثلثة الي العشرة عكس تانيث جميع

الاشياء وذكروجهه ان المعدود جمع هنا فيكون مؤنثا فيلزم لحوق التاء بعدده واذالحق للمذكر لم يلحق للمؤنث
فرقا بينهما ولم يعكس لان المذكر اسبق ولم يفرقوا بين كون المعدود مذكورا او محذوفا وصاحب الكشاف من ائمة
النحو الثقات ولم يذكرهنا الا ماذكره المص فما ذكره القائل غير مذكور في النحوية وغير مذهب الجمهور ووجهه
غير ظاهر فهو غير موجه وبالغ صاحب الكشاف فيه حيث قال ولو ذكرت خرجت من كلامهم والطعن عليه
بانه وهم سوء ادب ولعل المقتضي لهذا التقدير اي اربعة اشهر وعشرا ان الجنين في غالب الامر يتحرك
لثلثة اشهر ان كان ذكرا او الاربعة ان كان انثي فاعتبر اقصي الاجلين وزيد عليه العشر استظهارا اي
استعانة بتلك الزيادة علي العلم بفراغ الرحم وقيل انما قدرت المدة بما ذكر لان الولد في الرحم يكون
اربعين يوما نطفة واربعين يوما علقة واربعين يوما مضغة ثم ينفخ فيه الروح في العشرة
فاذا امرت بتربص اربعة اشهر وعشر ليتبين الحمل ان كان بها ذلك اذ ربما يضعف حركته في المبادي
فلا تحس بها وقيل والحكمة في المدة اعتبارها بمدة الايلاء التي هي غاية صبر المراة عن الزوج علي ما نقل
عن عمر رضه وعموم اللفظ لفظ الاية يقتضي تساوي المسلمة والكتابية فيه كما قال الشافعي فان قيل
الخطاب في قوله تع والذين يتوفون منكم خطاب مع المؤمنين قلنا ان المؤمنين كما كانوا عالمين بذلك خصوا
بالذكر كقوله تع انما انت منذر من يخشيها مع انه عم كان منذرا للكل لقوله تع ليكون للعالمين نذيرا والحرة
والامة كما قاله الاصم خلافا لساير الفقهاء فانهم قالوا عدة المتوفي عنها زوجها اذا كانت امة نصف عدة
الحرة اي شهران وخمسة ايام والحامل وغيرها نظرا الي ظاهر عموم اللفظ والطلاقة لكن القياس اقتضي تنصيف
المدة للامة وبه عمل عامة الفقهاء قياسا علي عدة الطلاق والاجماع خص الحامل عنه لقوله تع واولات الا
حمال اجلهن ان يضعن حملهن والتفصيل مذكور في الكتب الفقهية وعن علي وابن عباس رض انها تعتد باقصي الا
جلين احتياطا والعمل بقولهما متروك اجماعا **فاذا بلغن اجلهن** تفريع علي التحديد المذكور في الاية اي انقضت
عدتهن اي المذكورة **فلا جناح عليكم** ايها الائمة والمسلمون جميعا جعل الخطاب للحكام وجماعة المسلمين لانهن
ان تزوجن في هذه العدة وجب علي كل واحد منهم منعهن عن ذلك ان قدر عليه وان عجز وجب عليه يستعين بالسلطان
فيما فعلن في انفسهن من التعرض للخطاب وساير ما حرم عليها للعدة من التزيين وغيره **بالمعروف** بالوجه

الذي لا ينكره الشرع اشارة الي ان قوله بالمعروف حال من فاعل فعلن اي ملتبسات به ولما ورد ان يقال ما
معنى نفي الجناح عن الايمة والمسلمين في افعالهن المشروعة بل لا جناح في افعالهن المنكرة ايضا اجاب بقوله
ومفهومه انهن لو فعلن ما ينكره فعليهم ان يكفوهن فان قصروا فعليهم الجناح وتقرير الجواب ان هذا الكلام
كناية عن وجوب منعهن عليهم لو فعلن المنكر وان لم يمنعوا كان عليهم الجناح **والله بما تعملون خبير**
يعلم ما تعلمونه ظاهرا او باطنا فيجازيكم عليه ثم انه تع لما بين الحكم المتعلق بالنساء المتوفى عنهن ازواجهن
من التربص الذي مر بيانه شرع الان في بيان الحكم المتعلق بالرجال الذين يرغبون في نكاحهن وهو حرمة
التصريح بالخطبة بهن **ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء** مصدر مضاف الي مفعوله
اعلم ان التعريض في اللغة ضد التصريح وقد يسمى التعريض تلويحا لانه يلوح منه المراد ولهذا قال
التعريض والتلويح ان تذكر ايهام المقصود بما لم يوضع له حقيقة ولا مجازا كقول السائل جئتك لاسلم
عليك فانه لا دلالة فيه علي المقصود وهو العطاء لفظا وطريق التصريح ان تذكر كلاما دالا علي معناه الحقيقي
والمجازي او الكنائي والفرق بين المعنى الحقيقي والمجازي وبين المعنى التعريضي ظاهر لان اللفظ مستعمل
في الاولين دون الثالث الا ان الفرق بين الكنائي والتعريضي ليس بظاهر لاشتراكهما في ان اللفظ غير مستعمل
فيهما والانتقال الى الكنائي لكونه ملزوما لاصل المعنى والي التعريضي بمجرد دلالة الحال والمقام عليه من غير علاقة
اللزوم بينه وبين المعنى الاصلي والكناية هي الدلالة علي الشيء بذكر لوازمه وروادفه كقولك طويل
النجاد بكسر النون حمايل السيف للطويل لطويل القامة وكثير الرماد للمضياف لمن ينزل كثيرا
ويكثر الضيافة فبين التعريض والكناية عموم وخصوص من وجه فقد توجد كناية ولا يوجد تعريض
كقولك فلان طويل النجاد وبالعكس كقولك في عرض من يؤذيك لغير المؤذي ~~اخاه المسلم~~ آذيتني فستعرف وقد يجتمع
التعريض والكناية معا كقولك في عرض من يؤذي المؤمنين المؤمن هو الذي يصلي ويزكي ولا يؤذي اخاه
المسلم وتتوصل بذلك الي نفي الايمان عن المؤذي والخطبة بالضم والكسر اسم الحالة يعني ان كليهما مصدران
من المخاطبة اي المكالمة غير ان المضمومة خصت بالوعظة وهي الكلام المشتمل علي الزجر والمكسورة نصب
علي العطف علي المضمومة بطلب المرأة للنكاح والمراد بالنساء المعتدات للوفاة لانها هي المذكورة

عقيب

عقيب آية والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وذلك التعقيب يدل علي ان تعريف النساء للعهد والمعهودات هي
الازواج المذكورة في الاية وتعريض خطبتها ان يقول الرجل الخاطب لها انك جميلة او نافقة من النفاق بفتح
النون بمعنى الرواج ومن عرض عطف علي انك جميلة ان اتزوج ومعنى التعريض لا يستفاد من مجرد قوله انك جميلة
او نافقة ما لم ينضم اليه قوله ومن غرضي ان اتزوج ومن قال ومن غرضي ان اتزوجك بذكر المفعول لا يكون تعريضا
بل هو تصريح وبه يأثم الخاطب ونحو ذلك من الكلام الموهم انه يريد نكاحها حتى تحبس المعتدة نفسها
عليه ان رغبت فيه واما النساء اللاتي لا يكون منكوحة الغير ولا معتدته من طلاق رجعي فان خطبتهن جائزة
تصريحا وتعريضا الا ان يخطبها رجل فيجاب بالرضى صريحا فههنا لا يجوز لغيره ان يخطبها لقوله عليه السلام لا يخطبن
احدكم علي خطبة اخيه وان اجيب بالرد صريحا فههنا يحل لغيره ان يخطبها وان لم يوجد صريح محذوف
وهو القيم الاجابة ولا صريح الرد ففيه خلاف **او اكننتم** عطف علي قوله عرضتم **في انفسكم** متعلق باكننتم
ومفعوله الصريح محذوف وهو الضمير الراجع الي ما الموصولة في قوله فيما عرضتم اي اذا اكننتموه انما عطف
اكنان الخطبة في النفس علي التعريض بكلمة او الدالة علي التسوية بين الشيئين للمبالغة في نفي الجناح في
الخطبة تعريضا لانه من المعلوم انه لا جناح في اكنانها في القلب او الاول لاباحة التعريف وتحريم التصريح
في الحال والثاني لاباحة عقد القلب علي ان يصرح بعد العدة او اضمرتم في قلوبكم فلم تذكروه تصريحا ولا تعريضا
اشارة الي الفرق بين اكنان الشيء وكنه في الاستعمال فان الاكنان الاخفاء في النفس والكن الاخفاء في
الكن اي السترة وفي مختار الصحاح الكسائي كن الشيء ستره وصانه من الشمس وبابه رد اكنه في نفسه
اسره وقال ابو زيد كنه واكنه بمعنى واحد في الكن وفي النفس جميعا انتهى ويؤيد الاول قوله تعالى
ما تكن صدورهم وبيض مكنون ويقال در مكنون ولا يقال تكن ثم انه تعالى ذكر الوجه الذي لاجله
ابلح الخطبة بطريق التعريض فقال **علم الله انكم ستذكرونهن** ولا تصبرون علي السكوت عنهن اشارة
الي ان السين للتاكيد والمراد بالذكر الذكر باللسان وعن الرغبة فيهن فيه اشارة الي ان المراد بالذكر الذكر
بالقلب ولما كان للرجال عدم الصبر عن السكوت اباح لهم التعريض فيه نوع توبيخ لان عدم الصبر مذموم
ولكن لا تواعدوهن سرا استدراك عن محذوف دل عليه ستذكرونهن اي فاذكروهن قبل لا حاجة

الي المحذوف اذ يصح ان يكون استدراكا من المذكور لان الاستدراك ازالة التوهم الناشي من الكلام السابق ويمكن
ذلك في المذكور **اقول** الاستدراك انما يكون بين الكلامين التغايرين بالنفي والاثبات والمذكور في تقدير النفي
كما صرح به فلا يصح الاستدراك منه ولكن لا تواعدوهن نكاحا او جماعا اشارة الي ان سرا مفعول ثان
لقوله لا تواعدوهن عبر بالسر عن الوطء بيان لوجه قوله لا تواعدوهن نكاحا اي لوجه اطلاق السر علي النكاح
بمعني العقد وذلك لان لفظ السر اطلق علي الوطء كناية لان السر لازم له ولذا قال لانه يسر وقد تقرر ان الا
نتقال في الكناية من اللازم الي الملزوم كالانتقال من طول النجاد لطول القامة ثم عن العقد اي ثم عبر
بالسر الذي هو كناية عن الوطء عن النكاح بمعني العقد لانه سبب فيه اي لان النكاح بمعني العقد سبب
للنكاح بمعني الوطء ولم يجعل السر من اول الامر مجازا عن العقد لعدم العلاقة وقيل معناه لا تواعدوهن
في السر فانتصاب سرا علي الظرفية لانه مفعول به علي ان المعني بالمواعدة في السر المواعدة بما يستهجن اي
يستقبح التصريح به فالتقدير لا تواعدوهن بما يستحي منه المجاهرة بما يجري بين الرجل والمرأة سوي الالفاظ
معلومة لا يستحي منها في الخلوة **الا ان تقولوا قولا معروفا** وهو ان تعرضوا ولا تصرحوا والاستثناء مفرغ
والمستثني منه محذوف وهو مفعول مطلق والمستثني بدل منه من حيث المعني ومفعول مطلق والمستثني بدل
منه من حيث المعني ومفعول مطلق من حيث اللفظ ولهذا قال اي لا تواعدوهن مواعدة يعني مواعدة ما
الا مواعدة معروفة غير منكرة وهي مواعدة النكاح او الجماع بطريق التعريض دون التصريح هذا تقدير الكلام
علي عدم حذف التاء من قوله تع ان تقولوا وان الكلام علي حده فهل يكون التقدير ما ذكره بقوله او الا مواعدة
بقول معروف فاصل الكلام الا بان تقولوا وعلي الوجهين يكون الاستثناء مفرغا وقيل انه استثناء منقطع
من سرا لان القول المعروف والتعريض لا يدخل تحت السر وهو ضعيف وجه ضعفه ان الاستثناء مطلقا
يستدعي صحة تسليط عامل المستثني منه فما يكون مستثني من المفعول مثلا يلزم ان يكون مفعولا من حيث
المعني ولا يصلح التسليط ههنا لادائه الي قولك لا تواعدوهن الا التعريض فيستلزم ان يكون التعريض موعودا
وهو غير موعود بل الموعود هو النكاح وتوابعه المعروفة المستحسنة والتعريض طريق للموعد لا نفس الموعود
والمراد بتجويز نفس التعريض لا تجويز المواعدة بالتعريض وفيه دليل حرمة تصريح خطبة المعتدة وجواز

تعريضها

تعريضها ان كانت معتدة وفاة واختلف في معتدة الفراق اي الطلاق البائن والاظهر جوازه اي جواز التعريض
بخطبتها لانها ليست كالمعتدة الرجعية كما مر **ولا تعزموا** اي لا تقصدوا قصدا جازما **عقدة النكاح** وفعل العزم
قد يتعدي بنفسه وقد يتعدي بكلمة علي ويحتمل ان يكون صورة النصب بكلمة علي مبنيا علي نزع الخافض والمقصود
هو النهي عن تزوج المعتدة في زمان عدتها الا انه تع ذكر العزم مبالغة اي للمبالغة في النهي عن العقد عقد النكاح
فان العزم عن الشيء متقدم عليه والنهي عن مقدمات الشيء يستلزم النهي ذلك الشيء الاولي اي ولا تعزموا عقدة عقد
النكاح انما قدر المضاف لان العزم عبارة عن عقد القلب فلا يتعلق الا بالفعل وعقدة النكاح ليس بفعل
لان الاضافة فيه بيانية فهو ليس من افعال المكلف بل هو امر شرعي يحصل بحكم الشرع وقيل عطف بحسب المعني
علي قوله ذكر العزم معناه لا تقطعوا عقدة النكاح اي لا تبرموه ولا تلزموه ولا تقدموا عليه فيكون النهي عن
نفس الفعل لا عن قصده وبهذا يمتاز عن الوجه الاول ففي العزم بمعني القصد ايضا معني القطع كما يقال هذا
امر معزوم عليه ومقطوع به فمعني لا تعزموا لا تقصدوا قصدا جازما لا تردد معه ولم يرض به المص لخلوه عن
الدلالة علي المبالغة المذكورة جعل صاحب الكشاف العزم حقيقة في القطع حيث قال وحقيقة العزم القطع
بدليل قوله عليه السلام لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل وروي لمن لم يبيت الصيام استدل علي كون العزم
بمعني القطع بالحديث الوارد علي الروايتين احديهما بلفظ العزم والاخري بلفظ البت وهو القطع وظاهر ان ليس
معني بت الصوم وقطعه الا الجزم به وقطع التردد فيه والحاصل ان العزم في الوجه الثاني بمعني قطع التردد في القصد
والنية والاقدام الكلي علي الفعل لا بمعني القطع الذي هو الفك ويلزمه معني الابرام والالزام والمص اشار الي
مجموع ما ذكر بقوله فان اصل العزم القطع **حتي يبلغ الكتاب اجله** حتي انتهي ما كتب اي الكتاب بمعني المكتوب
اي المفروض من العدة بيان ما اجله اي اخره والمعني حتي يبلغ العدة المفروضة اخرها وقيل في الكلام حذف
اي حتي يبلغ فرض الكتاب اجله والكتاب علي هذا هو القرآن **واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم** من العزم
علي ما لا يجوز اي شرعا فان المكلف مؤاخذ بما اضمر في نفسه من المعاصي ان عزم عليه وان لم يؤاخذ بمجرد خطورها
بباله ولهذا قال **فاحذروه** اي فاحذروا مؤاخذته وذلك انما يكون فيما نحن فيه بالعزم ولذا قال ولا تعزموا
واعلموا ان الله غفور رحيم لمن عزم ولم يفعل خشية من الله قال المولي المعروف بابن المجيد والاولي

ان يفسر معنى الغفور مطلقا عن هذا القيد بناء على سعة رحمته وعموم مغفرته يرشدك اليه ذكره مطلقا عن المغفور
له ليتناول من عزم ولم يفعل وعزم وفعل مادام ثابتا على الايمان **اقول** التقييد بالقيد المذكور بحسب
اقتضاء المقام لا لحصر المغفرة فيه ويندفع به التوهم الناشي من الكلام السابق ان العزم يوجب المؤاخذة البتة
حليم لا يعاجلكم بالعقوبة فلا تغتروا بتاخيره ثم انه تع لما ذكر ما على المطلقات والمتوفي عنهن ازواجهن
من الحقوق شرع في بيان ما على الازواج من الحقوق المتعلقة بعقد النكاح فقال **لا جناح عليكم**
ولما ورد ان مقتضى الاية بحسب الظاهر ان نفي الجناح عن المطلق مشروط بعدم المسيس وليس كذلك فانه لا
جناح عليه ان طلق بعد المسيس ايضا دفعه بقوله لا تبعة من مهر يعني ان المراد من الجناح في هذه الاية
تبعة وجوب المهر اي لا يجب المهر على من طلقها قبل المسيس في وقت من الاوقات الا وقت ان يسمي لها المهر
حال العقد وقيل من وزر لانه لا بدعة في الطلاق قبل المسيس لم يرض به لان ما ذكر من انه لا بدعة في
الطلاق قبل المسيس يقتضي ان لا يذكر قوله او تفرضوا لهن فريضة ويلزم ايضا ان يكون طلاق غير الممسوسة
التي فرض لها مهر وزرا لانه يفيد بمفهومه عليكم وزر في تطليقهن ان فرضتم لهن فريضة وليس الامر
كذلك لانه لا بدعة ولا وزر في تطليق غير الممسوسة سواء فرض لها فريضة اولا لان الطلاق البدعي تطليق
الممسوسة في ايام الحيض او في الطهر الذي وقع فيه الجماع وقيل كان النبي صلعم يكثر النهي عن الطلاق
فظن ان فيه حرجا فنفي اي الحرج ولم يرض به لان كون الاية لنفي ظن الحرج يقتضي ان يذكر الطلاق مطلقا
لا مقيدا بكونه قبل المسيس ولا فرض المهر **ان طلقتم النساء** شرط ويدل على جوابه لا جناح عليكم **ما لم تمسوهن**
ما مصدرية اي وقت عدم المسيس والمس كناية عن الجماع ولذا قال اي تجامعوهن **او تفرضوا لهن**
فريضة الا ان تفرضوا فكلمة او بمعنى الا ان او حتى تفرضوا فكلمة او بمعنى الى ان وعبر عنه بحتى او وتفرضوا
فكلمة او بمعنى الواو عطف على المجزوم والفرض تسمية المهر ولما فسر لا جناح بقوله لا تبعة من مهر وهو دال على
جواب الشرط كان تقدير الكلام على الاولين ان طلقتم النساء ما لم تجامعوهن فلا مهر عليكم الا ان تفر
ضوا لهن فريضة او حتى تفرضوا فيجب المهر والوجه الثالث كون كلمة او بمعنى الواو وتفرضوا مجزوم
بالعطف على تمسوهن اي ما لم يكن المسيس ولا فرض المهر لان او في سياق النفي للعموم وجي او بمعنى الواو

شايع

وجه

شايع قال القطب فان قلت لم لم يجعل كلمة او للعطف على تمسوهن وهو ظاهر فانه لم يكن لنفي احد الا
مرين ونفي احد الامرين لشمول العدم وعدم وجوب المهر مشروط بعدم المسيس وعدم الفرض حتى اذا كان احدهما
يجب المهر قلت اذا كان عطفا على تمسوهن فربما توهم ان تقدير الكلام ما لم تمسوهن او لم تفرضوا كالشرط احد
النقيضين لا نفي احد الامرين فيلزم ان لا يجب المهر اذا عدم المسيس ووجد الفرض او عدم الفرض ووجد المسيس
وليس كذلك ولهذا جعل من ذهب الى العطف كلمة او بمعنى الواو كما في قوله تع او يزيدون فلما كان العطف
منشاء لهذا الوهم المؤدي الى خلاف المقصود عدل بكلمة او عن اصل العطف وجعل بمعنى الا ان او حتى
حسما لمادة الوهم بالكلية قال بعضهم محل الوهم هو اللفظ سواء جعل او ناصبة او عاطفة وهو بحاله فيه بحث اذا
لحكم مستفاد من المعنى وفريضة نصب على المفعول به لتفرضوا فعيلة بمعنى مفعول اي مفروض والتاء لنقل
اللفظ من الوصفية الى الاسمية لا للجري على الموصوف مؤنث ويحتمل المصدر اي مصدر تفرضوا اي تفرضوا لهن
فرضا فالمصدرية ح للتوقيت والمعنى انه لا تبعة على المطلق من مطالبة المهر اذا كانت المطلقة غير ممسوسة
ولم يسم لها مهر هذا المعنى على تقدير ان يكون او في قوله او تفرضوا بمعنى الواو لا على تقدير ان يكون بمعنى الا ان او الى
ان واعلم ان للمطلقة اربع حالات الاولى ان تكون غير ممسوسة ولم يسم لها مهر والثانية ان تكون ممسوسة وسمي
لها مهر والثالثة ان تكون ممسوسة ولم يسم لها مهر والرابعة ان تكون غير ممسوسة وسمي لها مهر وعدم وجوب
المهر في الصورة الاولى فقط اذ لو كانت ممسوسة فعليه اي المطلق المسمى ان سمي لها مهر او مهر المثل
ان لم يسم لها مهر ولو كانت غير ممسوسة ولكن سمي لها مهر فلها نصف المسمى فهذه الاية مشتملة على بيان حكم
هذه الاقسام كلها لانه لما صار معنى الاية لا مهر الا عند المسيس او عند التقدير عرف منه ان التي لا تكون ممسوسة
ولا مفروضا لها لا يجب المهر وعرف ان التي تكون ممسوسة ولا تكون مفروضا لها والتي تكون مفروضا لها ولا تكون
ممسوسة يجب لكل واحد منهما المهر فالاية مشتملة على بيان حكم هذه الاقسام الثلثة وعلى بيان قسم آخر وهي
التي تكون ممسوسة ومفروضا لها على الحكم مذكور في الايات المتقدمة فمنطوق الاية ينفي الوجوب في
الصورة الاولى وهي ان تكون غير ممسوسة ولم يسم لها مهر وهذا ايضا على تقدير ان يكون او بمعنى الواو ومفهومها
يقتضي الوجوب في الجملة في الاخريين يعني يفهم من الاية ان تبعة المطالبة تتوجه على من طلقها على غير هذه الصورة

في الجملة فان من طلق ممسوسة التي سمي لها مهر فهو مطالب تمام المهر ومن طلق ممسوسة التي لم يسم لها مهر فهو مطالب بتمام مهر المثل ومن طلق قبل المسيس من سمي لها مهر فهو مطالب بنصف المسمي فعلي المطلق جناح اي تبعة مطالبة المهر في الجملة في كل واحدة من هذه الصور الا ان المصنف جعل الاثنين بان جعل تطليق الممسوس بها صورة واحدة فافهم **ومتعوهن** اي ومتعوا المطلقات قبل المسيس وفرض المهر عطف علي مقدر اي فطلقوهن ومتعوهن قيل يجوز ان يكون من باب عطف القصة علي القصة فيجوز العطف علي الجزية ويجوز ان يكون اعتراضا بالواو لبيان ما يجب للمطلقات المذكورة علي ازواجهن بعد التطليق والحكمة في ايجاب المتعة جبر ايحاش الطلاق قال الامام النسفي في التيسير واصل المتعة والمتاع ما ينتفع انتفاعا قليلا غير باق بل ينقضي عن قريب قال تعالي انما هذه الحيوة الدنيا متاع الاية وسمي التلذذ تمتعا لذلك ونظير المتعة والمتاع البلغة والبلاغ قال المولي المعروف بابن تمجيد علي تقدير ان يراد بالجناح التبعة التي يتعلق بالزوجية ينافي آخر الاية اولها فان اول الآية نفي الجناح عمن طلقهن وآخرها اثبته فان قيل المراد بالجناح المهر والمتعة ليست بمهر قلنا هب انها ليست بمهر لكنها بدل من مهر المثل الذي سقط لكونهن غير ممسوسة وحكم ما يقوم مقام الشئ حكم ذلك الشئ يرشدك الي انها بدل من المهر عدم وجوب المتعة في صورة لزوم المهر ووجوبها في صورة عدم لزومه **اقول** لا نم ان المتعة بدل من مهر المثل وعدم وجوب المتعة في صورة لزوم المهر لا يرشد الي انها بدل من المهر فان المهر واجب اصالة لقوله تع وان تبتغوا باموالكم فلا حاجة الي جبر ايحاش الطلاق لحصول المال ولا وجوبها في صورة عدم لزومه فان الاصل في عدم لزومه ان لا يجب عليه شئ اصلا ووجوب المتعة للحكمة المذكورة لا للبدلية علي ان المهر مقدر شرعا لقوله تع قد علمنا ما فرضنا والمتعة غير مقدر شرعا ولهذا قال وتقديرها منقوض الي راي الحاكم ويؤيده قوله تع **وعلي الموسع** قرا الجمهور بسكون الواو وكسر السين اسم فاعل من اوسع يوسع وقرا ابو حيوة بفتح الواو وتشديد السين اسم مفعول من وسع **قدره** قرا حمزة والكسائي وابن ذكوان وحفص بفتح الدال الموضعين والباقون بسكونها واختلف هل هو بمعني واحد او مختلفان مذهب اكثر ائمة العربية انهما بمعني واحد وذهب جماعة الي انهما مختلفان فالساكن مصدر والمتحرك اسم كالعد والعدد والقدر بالتسكين الوسع وبالتحريك المقدار **وعلي المقتر** اي علي كل من الذي

له سعة

له سعة وغني ومن المقتر الضيق الحال في تفسيره اشارة الي تفسير كل من الموسع والمقتر ما يطيقه ناظر الي الاول ويليق به ناظر الي الثاني ويدل عليه علي وجوب المتعة علي المقتر قوله عليه السلام لانصاري لرجل من الانصاري طلق امرأته المفوضة بكسر الواو وهي التي زوجت نفسها بغير مهر وفوضت امرها الي وليها وبالفتح هي التي زوجها وليها بغير مهر وفوض مهرها الي زوجها قبل ان تمسها وفي الكشاف زيادة تركها المص وهي قوله امتعتها بهمزة الاستفهام قال اي ذلك الانصار لم يكن عندي شئ قال متعها بقلنسوتك هذه الجملة في الكشاف مقول قال الثاني وههنا مقول قوله عليه الصلوة والسلام وقال ابو حنيفة رح هي اي المتعة درع ما يستر جميع البدن وملحفة ما تلبسه المرأة للخروج وخمار ما يستر الراس علي حسب الحال اي حال الزوج من السعة والفقر الا ان يقل مهر مثلها من ذلك قيل قال ابو حنيفة رح لا تزاد المتعة علي نصف مهر المثل فقول المص هذا محل بحث والظاهر ان يقال الا ان يقل الا نصف مهر مثلها من ذلك فلها نصف مهر المثل وفي الكشاف فلها الاقل من نصف مهر المثل ومن المتعة ولا تنقص من خمسة دراهم قال المولي المعروف بابن تمجيد هذا ينافي اطلاق هذه الاية السابقة لا جناح عليكم ان طلقتم النساء فانها افادت بمفهومها ان لا مهر في هذه الصورة علي الاطلاق لا كليا لانها غير ممسوسة ولا بعضا لان مهر المثل لا ينصف ويخالف ايضا قول الفقهاء في عدم جواز التنصيف في مثل **اقول** معني عدم تنصيف مهر المثل انه لا ينصف في موضع يجب فيه مهر المثل وههنا ليس كذلك فان الموضع الذي يجب فيه المتعة ليس موضع وجوب مهر المثل فالمراد وجوب مال كان في القدر نصف مهر المثل كما وقع في بعض الكتب وقال ابو حنيفة قدر نصف مهر مثلها لا يجاوزه وانما قال وقال ابو حنيفة لان الشافعي قال اعلاها علي الموسع خادم واوسطها ثوب واقلها ما له ثمن حسن ثلثون درهما وروي ان عبد الرحمن بن عوف طلق امرأته ومتعها جارية سوداء ومتع الحسن بن علي امرأته بعشرة آلاف درهم فقالت متاع قليل من حبيب مفارق ومفهوم الاية اي مفهوم قوله تعالي ومتعوهن يقتضي تخصيص ايجاب المتعة في المفوضة التي لم يمسها الزوج ضمير المفعول يرجع اليها وهذا التخصيص ليس تخصيصا عليه اذ ليس فيه طريق من الطرق الاربع المفيدة للحصر والتخصيص ولهذا الحق بها الشافعي في احد الروايتين عنه من المطلقات من ليست علي الصفة المذكورة فانه لو كان فيه تخصيص مصطلح عليه لما ذهب اليه واختلف

الاية في المطلقة بعد الدخول سواء فرض لها اولم يفرض فذهب جماعة الى انه لا متعة لها ومنهم ابو حنيفة
وهذا هو القول القديم للشافعي وذهب آخرون الى ان لها المتعة وهو القول الجديد له ولذا قال والحق بها الشافعي
في احد قوليه اي الجديد الممسوسة المفوضة وغيرها مفعول الحق قياسا مفعول له وهو مقدم
على المفهوم اي القياس مقدم علي مفهوم الاية لان القياس من الحجج القاطعة المعتبرة في الاصول والمفهوم
محتمل والمحتمل لا يعارض القطعي **متاعا** تمتيعا اشارة الى ان متاعا نصب على انه مطلق **اقول** مصدر فعل
بالتشديد تفعيل على الاشهر كتفريح وتجيء على فعال بكسر الفاء وتشديد العين نحو كذاب وعلى تفعلة وهو قليل
في ناقص هذا الباب نحو تعدية وتصفية وتزكية وعلى تفعال كتكرار وعلى مفعل بضم الميم وتشديد العين نحو
كل ممزق وعلى فعال بفتح الفاء والتخفيف نحو سلام وكلام اذا عرفت هذا فيجوز ان يكون متاع مصدر متع كما
كالتمتيع **بالمعروف** بالوجه الذي يستحسنه الشرع والمروة فيه اشارة الى ان الباء يتعلق بمحذوف منصوب
على انه صفة لمتاعا ويحتمل ان يتعلق بقوله متعوهن فالباء للتعدية **حقا** صفة لمتاعا اي متاعا
واجبا في لفظ حقا صفة مشبهة او مصدر مؤكد لمعنى الجملة التي قبلها حق اي ذلك حقا مفعول مطلق
لفعل محذوف وهو ما قدره **على المحسنين** الذين يحسنون الى انفسهم بالمسارعة الى الامتثال قال
بعض المتاخرين اي على الموصوفين بالاحسان اصحاب المروات **اقول** اراد به الرد على المص ولا وجه
له لان دلالة اسم الفاعل على من قام به الفعل بمعنى الحدوث لا بمعنى الثبوت والمص حمله عليه لان الاصل
وضعه او الى المطلقات عطف على قوله الى انفسهم الذين يحسنون الى مطلقاتهم بالتمتيع قال المولى
المعروف بابن تمجيد ويمكن ان يذكر فيه وجه آخر وهو انه نزل الاحسان منزلة ما لم يعتبر تعلقه الى المحسن اليه
ويكون المعنى حقا على الذين يفعلون الاحسان او الذين عادتهم الاحسان على منوال فلان يعطي ويمنع
اي يفعل الاعطاء والمنع **اقول** ما ذكره القائل قريب منه بل ماخوذ منه واجابه جوابه ويلزم
على قوليهما ان يكون وجوب المتعة على اقل الناس مع ان الفقهاء استدلوا بهذه الاية على وجوبها على
كل مطلق المفوضة الغير ممسوسة وتامل وسماهم محسنين للمشارفة والمقاربة وترغيبا وتحريضا
قال التفتازاني اشارة الى ان اسم الفاعل لا يكون بمعنى المستقبل الا بتاويل ولو في الصلة التي قالوا

انها

انها فعل في صورة الاسم **اقول** ولا فرق بين كون التعريف للعهد وبين كونه للجنس فلا يصح قول المولى المعروف بابن تمجيد
حيث قال هنا هذا على ان يكون التعريف في المحسنين للعهد واما اذا حمل على الجنس فلا حاجة الى هذا التاويل
فيكون حكما على الجنس يدخل فيه المذكورون دخولا اوليا قال بعض المتاخرين ولما اتى بعبارة ظاهرة في الوجوب
تاكيدا في الحث واهتماما في الترغيب في ذهاب الوهم الى معنى الايجاب حقيقة بعبارة المحسنين بما فيها
من الاشارة الى انه بطريق الاحسان لا بطريق الالزام ومبنى هذه الاشارة على ما في قوله تع وما على المحسنين
من سبيل من التنصيص على عدم الايجاب فيما يكون احسانا **اقول** استدل الفقهاء بهذه الاية على وجوب المتعة
مطلقا على كل مطلق المفوضة الغير الممسوسة اذ الامر المطلق في قوله تع متعوهن للوجوب كما عرفت قوله تع
وما على المحسنين من سبيل فيما لا يرد الامر وقول رسول الله صلعم لانصاري عامل متعها بقلنسوتك يدل على
الوجوب **وان طلقتموهن** اي النساء **من قبل ان تمسوهن** ان مع الفعل في تاويل المصدر مجرور المحل اي
من قبل مسكم اياهن **وقد فرضتم** في محل النصب حال **لهن فريضة** مهرا **فنصف ما فرضتم** اي سميتم
لما ذكر حكم المفوضة اي التي لم يسم لها مهرا تبعه حكم قسيمها اي بينه بهذه الآية اي فلهن فعليكم او فالواجب
نصف ما فرضتم لهن فعلى الاول رفع نصف ما فرضتم على الابتداء وخبره محذوف وعلى الثاني على الخبرية
والمبتداء محذوف وهو اي حكم قسيمها المبين بهذه الاية دليل على ان الجناح المنفي ثمه اي في حكم المفو
ضة المبين ولما بين ان حكم المفروض لها بقوله لا جناح عليكم الاية تبعه المهر لا الوزر وان لا متعة مع
مع التشطير اي تنصيف المهر المفروض ووجه الاستدلال ان المفروض لها لما كانت قسيمة للمفوضة
ينبغي ان يكون حكم المفوضة قسيم حكم المفروض لها ولما بين ان حكم المفروض لها ان تستحق نصف المفروض وجب
ان يكون الجناح المنفي هناك هو لزوم المهر ايضا بمعنى القسيمة يدل على انه لا متعة مع تشطير فقوله ان
لانه قسيمها دليل لدلالتين **الا ان يعفون** قيل هذا الاستثناء منقطع لان عفوهن عن النصف ليس ص
من جنس اخذهن وقيل متصل لكنه من الاحوال والمستثنى منه محذوف وهو اعم الاحوال كانه
قيل فالواجب عليكم في حقهن نصف ما فرضتم في كل حال الا في حال عفوهن اي المطلقات الغير
الممسوسة التي فرض لهن فريضة فلا ياخذون شيئا فالمعنى الا ان يعفو المطلقات عن ازواجهن

فلا يطالبنهم بنصف المهر فلا ياخذنه وتقول المراة ما رآني الزوج ولا خدمته ولا استمتع بي فكيف اخذ منه
شيئا والصيغة يحتمل التذكير والتانيث اذ يقال الرجال يعفون كما يقال النساء يعفون والفرق ان الواو
في الاولي اي في التذكير ضمير ولام الفعل محذوف لان اصله يعفوون استثقلت الضمة علي الواو فحذفت لاجتماع الساكنين
فوزنه يفعون والنون علامة الرفع لان من الامثلة الخمسة وفي الثانية اي في التانيث لام الفعل والنون
ضمير اي جمع المؤنث لام الفعل والنون ضمير اي ضمير جمع المؤنث والفعل مبني معها ولذلك اي لكونه مبنيا لم يؤثر
فيه ان الناصب ههنا ونصب المعطوف وقد ظهر اثره فيما عطف عليه وهو قوله **او يعفو الذي بيده عقدة**
النكاح اي الزوج وهو اوفق للنظم ويدل عليه قول المالك لعقدة اي عقد النكاح وحله لان الطلاق بيده
عما يعود اليه متعلق بقوله يعفو بالتشطير اي تنصيف المهر المسمى فيسوق المهر المسمى اليها اي المطلقة كملا
اي كله وهو اي قوله الا ان يعفون الخ مشعر بان الطلاق قبل المسيس مخير للزوج في اعطاء النصف غير مشطر
بنفسه البتة واليه اي الى ان المراد بقوله الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج وان المراد بعفوه يعطيه الصداق
كاملا ذهب بعض اصحابنا والحنيفة قال صاحب الكشاف وتسمية الزيادة على الحق عفوا فيها نظر قال التفتازاني
في اذ معنى العفو اسقاط شيء او ترك لا اعطاء زيادة وانما هو فضل ثم ذكر صاحب الكشاف له وجها بقوله الا ان
يقال كان الغالب عندهم ان يسوق الزوج اليها كل المهر عند التزوج فاذا طلقها قبل الدخول فقد استحق
ان يطالبها بنصف ما ساق اليها فاذا ترك فقد عفا عنها او سماه عفوا على طريق المشاكلة اي لوقوعه
في صحبة عفو المراة فان قيل هب انه يصح الاطلاق لكن كيف صح العطف على المستثنى وحكمه ترك الواجب وههنا
الزيادة عليه قلنا من جهة اشتراكهما في ان ليس معهما شيء اي فعلى الزوج نصف المفروض الا ان يعفو المراة
فلا شيء او يكمل الزوج فلا نصف وقيل عطف بحسب المعنى على قوله اي الزوج اي المراد بالذي بيده عقدة
النكاح الولي الذي يلي عقد النكاح حين من غير استيذان وذلك اذا كانت المراة صغيرة وهو قول
قديم للشافعي احتج القائلون بان المراد بالذي بيده عقدة النكاح ~~فاذا عقد فقد عقد النكاح~~ الزوج
بوجوه الاول انه ليس للولي ان يهب مهر موليته مطلقا فكيف يصح الحمل عليه والثاني ان الذي بيد الولي هو عقدة
النكاح فاذا عقد فقد انعقد النكاح الذي هو المراد بالعقدة وذلك لان بناء الفعلة يدل على المفعول

كالا

الاول ان يعطيها كل المهر وذلك يكون ان يعفو الزوج ... بانه المراد به الولي بوجوه

كالاكلة واللقمة والمصدر هو العقد كالاكل واللقم ثم من المعلوم ان العقدة الحاصلة بعد العقد انما هي في ايد
الزوج لا في يد الولي والثالث روي عن جبير بن مطعم انه تزوج امراة وطلقها قبل ان يدخل بها فاكمل الصداق
وقال انا احق بالعفو وهذا يدل على ان الصحابة فهموا من الاية العفو الصادر تسمى عفوا واجاب الاولون عن هذا
بوجوه الاول والثاني ما ذكره صاحب الكشاف وسيذكرهما المص الثالث ان العفو قد يراد به التسهيل فعلى هذا
عفو الرجل ان يبعث اليها كل الصداق علي وجه السهولة والرابع ان فيه عفوه عن انتقاص ما توجه اليها بالتنصيف
فالقول الاول هو المختار **وان تعفوا** في محل الرفع علي الابتداء اي والعفو **اقرب** خبره اي خير **للتقوي** واللام
فيه للدلالة علي علة قرب العفو اي اقرب لاجل التقوي كذا في الكواشي يؤيد الوجه الاول وهو ان يراد بالذي
بيده عقدة النكاح الزوج ووجه التاييد انه لما خوطب الازواج بوجوه متعددة من قوله وان طلقتموهن
الي قوله فنصف ما فرضتم كان الظاهر ان يكون خطاب وان يعفوا ايضا متوجها الي الازواج وذلك يستلزم
ان يكون المراد بالعفو عفو الازواج وانهم هم المرادون بقوله الذي بيده عقدة النكاح ولان عفوهم لما كان
ايفاء المهر كاملا كان اقرب للتقوي اذ الذي ترك حقه تفضلا فهو ترك الشبهات ابعد بخلاف الولي فان
عفوه اسقاط حق الغير ولا وجه له فكيف يكون اقرب للتقوى وعفو الزوج علي وجه التخيير ظاهر لما ذكر ان
حكم الطلاق قبل المسيس اما تخيير الزوج بين اكمال المسمى وتشطيره واما ايجاب التشطير عليه بحيث لو
اعطاها الزوج شيئا زائدا علي النصف لكان ذلك صلة مبتداة لا تعلق لها بحكم الطلاق وذكر ايضا ان العفو صفة
الزوج اراد ان يبين معنى عفو الزوج علي كل تقدير من تقديري التخيير والتشطير فمعناه على تقدير التخيير ظاهر لان العفو
هو الترك والاسقاط ولما اعطاها تمام المسمى وهو مخير مالك لان يجعل حكم الطلاق تسليم نصف المسمى وجعل
النصف الاخر سالما له فقد ترك واسقط حقه وما له حق امساكه بحكم التخيير وهو العفو واما على تقدير ان يكون
الطلاق المذكور مشطرا بنفسه ولم يكن له سبب الي جعل ما سلمه زائدا على النصف من قبيل تسليم ما وجب عليه بحكم
الطلاق فلا يظهر كون اكمال المهر عفوا اذ ليس فيه الترك والاسقاط بل هو تفضل ابتدائي حيث
سلم اليها مجانا ما لم تستحق به من النصف الا انه تعالى سمى الاكمال عفوا اما للمشاكلة او لوجه آخر هذا على
تقدير ان يكون الخطاب في قوله وان تعفوا متوجها الي الرجال خاصة وهو الظاهر لانهم المخاطبون في صدر الاية

فيكون قوله وان تعفوا التفاتا من الغيبة الواقعة في قوله الذي بيده عقدة النكاح على القول المختار وهو القول الاول
الى الخطاب الواقع في صدر الاية ويحتمل ان يكون الخطاب فيه وفي قوله ولا تنسوا الفضل بينكم متوجها الى الرجال
والنساء جميعا بتغليب الذكور على الاناث ويكون المقصود تحريض كل واحد من طايفتي الذكور والاناث على العفو
والتفضل وسلوك طريق المروة والاحسان فان قيل كان الخطاب في صدر الاية متوجها الى الازواج فلم التفت
على خطابهم وعبر عنهم بلفظ الغيبة في قوله الذي بيده عقدة النكاح واما النكتة فيه قلنا النكتة فيه هي التنبيه على
المعنى الذي من اجله يراغب الزوج في العفو والاكمال وهو ان الزوج الذي حبس المرأة مالك عقدة نكاحها فارقها
باراده ولم يكن منها سبب في الفراق فلا جرم كان حقيقا بان لا ينقص من مهرها شيئا فان قيل الزوج ليس بيده عقدة
النكاح البتة لانه قبل النكاح كان اجنبيا عن المرأة لا قدرة له على التصرف فيها بوجه من الوجوه واما بعد النكاح
فقد حصل النكاح ولا قدرة له على ايجاد الموجود فكيف قيل في حقه ان عقدة النكاح بيده قلنا لما كان العقد برضاه
كان ما له كالة ولما كان الطلاق بيده كان ابقاء عقدة النكاح بيده صح ان يعبر عنه بذلك وعلى الوجه الاخر
اي من وجهي معنى الذي بيده عقدة وهو ان يكون التطليق قبل المسيس مشطرا اي ملزما للزوج بالتنصيف
لا غير عبارة اي العفو عبارة عن الزيادة على الحق اي على حق الزوجة وهو النصف فقط وتسميتها عفوا
اما على المشاكلة واما لانهم يسوقون المهر الى النساء عند التزوج فمن طلق قبل المسيس استحق استرداد
النصف فاذا لم يسترده فقد عفا عنه فهذان وجهان من الوجوه المار ذكر لتوجيه اطلاق العفو وعن جبير
بن مطعم انه تزوج امرأة وطلقها قبل الدخول فاكمل لها الصداق وقال انا احق بالعفو في الحكاية على
ان قوله ان يعفوا اشارة الى اكمال الزوج المهر **ولا تنسوا الفضل** ليس المراد منه النهي عن النسيان
لان ذلك ليس في الوسع بل المراد منه لازم النسيان وهو الترك والمعنى لا تتركوا الفضل والافضال **بينكم**
منصوب بلا تنسوا وارتباط الاية بما قبلها ظاهر هذه الاية حث على الاحسان باعطاء الرجل جميع
الصداق وان كان الخطاب للرجال خاصة وايضا بترك المرأة نصيبها منه ان كان الخطاب عاما بالتغليب
فقوله ولا تنسوا ان يتفضل بعضكم على بعض يحتمل الوجهين **ان الله بما تعملون بصير** لا يضيع
تفضلكم واحسانكم فيجازيكم عليه **حافظوا على الصلوات** المكتوبات بالاداء لوقتها والمداومة
عليها
عليك

عليها فيه اشارة الى ان فعل المحافظة انما عدي بعلى لتضمنه معنى المداومة وقيل فيه اشارة الى ان فاعل بمعنى فعل
كطارقت النعل **اقول** والحق انه بيان للمعنى المراد والا فمعنى المفاعلة يتحقق فيه اذ المصلي يحفظ الصلوات
بالاداء لوقتها والصلوة تحفظ عن الفحشاء ولعل الامر بها هذا احتراز عنه في بيان وجه نظم الايات يعني ايراد
هذه الاية الامرة بالصلوة في تضاعيف واثناء احكام الاولاد والازواج لئلا يلهيهم الاشتغال بشانهم عنها
قيل لما حث العباد على العفو ونهاهم عن نسيان الفضل والاحسان امرهم بالمحافظة على الصلوات
لانها الامرة بالمعروف والناهية عن المنكر ثم صرف الكلام الى ما في صدره ونقل عن الراغب في وجه
نظم الاية ان الله تع لا يخلي شيئا يذكره من احكام الدنيا غير مقرون بحكم اخروي تنبيها على جعل
امر الاخرة نصب عين في جميع الاحوال وانها هي المقصودة بالقصد الاول فوسطت هذه الاية من بين
هذه الاحكام عقيب الحث على العفو والنهي عن نسيان الفضل امرا بالمحافظة على الصلوة لانها تهيي النفس
لنفواصل الملكات لكونها الناهية عن الفحشاء والمنكر **والصلوة الوسطى** اي الوسطى بينها بين
الصلوات او الفضلى منها يعني ان الوسطى تانيث الاوسط قد يكون من الوسط بمعنى المتوسط بين
الشيئين وقد يكون اسم تفضيل من الوسط بمعنى العدل والخيار والوسط بهذا المعنى يقبل الزيادة و
النقصان فيصح ان يبني منه اسم التفضيل بخلاف الوسط بالمعنى الاول اي المتوسط فانه لا يقبلهما
فلا يبني منه اسم التفضيل فالاوسط بالمعنى الاول صفة مشبهة كاحمر وبالمعنى الثاني اسم تفضيل بمعنى
الوسطى في الاية اما على المعنى الاول وهو الاول واما على المعنى الثاني وهو الثاني خصوصا قد لكل
واحد من التفسيرين وهي صلوة العصر علله بقوله لقوله عليه الصلوة والسلام يوم الاحزاب
شغلونا عن الصلوة صلوة العصر ملا الله بيوتهم نارا قال التفتازاني الاحزاب طوايف من الكفار
من قبائل شتى احاطوا بالمدينة فاشتغل النبي صلعم والمسلمون بحفر الخندق ففاتهم صلوتهم العصر
وكذا سليمان عم شغلته خيل كانت تعرض عليه ففاتته صلوة العصر فطفق على الخيل مسحا بالسوق
والاعناق وفضلها لكثرة اشتغال الناس في وقتها بتجاراتهم ومعايشهم لذهاب شدة الحر واجتماع
الملايكة اي ملايكة النهار والليل هذا الوجه الذي ذكره المحشي على تقدير ان يكون الوسطى بمعنى الفضلى

ثمرات الاوسط

منها وان كان بمعنى المتوسط بينها فوجه توسطها بينها انها متوسطة بين صلوة نهارية وهي الظهر
وصلوة ليلية وهي المغرب وايضا هي متوسط بين صلوتين بالليل وصلوتين بالنهار وقيل صلوة الظهر
لانها في وسط النهار وكانت اشق الصلوات عليهم لانها تقام فى الهاجرة وهي زمان اشتداد الحر
وآخر زمان القيلولة فكانت افضل لقوله عم افضل العبادات احمزها فقوله لانها في وسط النهار يصلح
ان يكون تعليلا للوسطى على المعنى الاول والباقي لها على المعنى الثاني وقيل الفجر لانها بين صلوتي الليل
والنهار وهذا الاعتبار لاينافي اعتبار كون صلوة العصر متوسط بين صلوة الليل والنهار كما سمعت
آنفا اذ هذا من وجه وذلك من وجه آخر ويدله عليه قوله والواقعة فى حد المشترك فيهما فان هذا
الوجه مختص ولانها مشهودة قال الله تع ان قران الفجر كان مشهودا يشهده ملائكة الليل وملائكة
النهار وفيه وجوه كما يجي فى سورة بني اسرائيل وقيل المغرب لانها المتوسطة بالعدد اي ازيد من الثنا
ئية كصلوة الصبح وانقص من الرباعية كصلوة الظهر والعصر والعشاء ووتر النهار اي قريب منه
كما ان الوتر وتر الليل وقيل العشاء لانها بين جهريتين واقعتين طرفي الليل وعن عثمان رض عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال من صلى العشاء الاخرة في جماعة كان كقيام نصف ليلة وعن عايشة رض انه
عليه الصلوة والسلام كان يقرأ الصلوة الوسطى وصلوة العصر اي بالواو فيكون صلوة العصر غير
صلوة الوسطى لاقتضاء العطف المغايرة ولذا قال فتكون اي الصلوة الوسطى صلوة من الاربع غير
العصر اما صلوة الفجر او الظهر او المغرب او العشاء على اختلاف الروايات خصت بالذكر مع العصر اي
اي مع تخصيص صلوة العصر ايضا لانفرادهما بالفضل تعليل لقوله خصت واعلم انه تع لما لم يبين ان
الصلوة الوسطى هي بل خصها بمزيد التاكيد جاز فى كل صلوة ان تكون هي الوسطى فيصير ذلك الابهام دا
عيا الى اداء الكل بصفة الكمال وهذا قول ربيع بن خيثم عنها فقال للسائل رايت لو عرفتها
اكنت محافظا عليها ومضيعا سايرها قال لا قال فانك اذا حافظت جماعة من العلماء وسل عليها
وقال ابن سيرين سالت شريحا عن ذلك فقال حافظ عليهن تصبها كذا فى التيسير وقرئ بالنصب على الا
ختصاص اي اخص من بينها الصلوة الوسطى ثم انه تع لما امر بالمحافظة على الصلوة الوسطى بين

بين ان المعتبر فى المحافظة عليها ان يكون قيامهم فيها خالصا لله تع وان يكون حال قيامهم فيها قانتين
اي ذاكرين الله تع ذاهلين عما سواه لتكون الصلوة معراجا لهم لا مجرد احداث الاوضاع والهيئات
فقال وقوموا لله فى الصلوة اشارة الى ان قوله لله متعلق بقوموا وان المراد به قيام الصلوة لا بقوله
قانتين قدم عليه قانتين حال من فاعل قوموا ذاكرين له فى القيام ذكر وجه تفسيره به بقوله والقنوت الذكر
فيه اي فى القيام الذي اريد به الصلوة فعلى هذا لا يسمى الذكر فى بواقي اركان الصلوة قنوتا قليل فيه بحث
لقوله تعالى امن هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما قال ابن عباس القنوت الدعاء والذكر ولم يقيد بقوله قائما
واستدل عليه بقوله تعالى امن هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما اقول يدفع التامل فى كلام الجوهري حيث
قال القنوت الطاعة هذا هو الاصل ومنه قوله تع والقانتين والقانتات ثم سمي القيام فى الصلوة قنوتا
وفي الحديث افضل الصلوة طول القنوت اي طول القيام ومن المعلوم ان طول القيام في الصلوة انما هو
بطول الذكر فيه ومنه قنوت الوتر فتامل وقيل خاشعين قال المجاهد كان العلماء اذا قام احدهم يصلي يهاب
الرحمن ان يلتفت او يقلب الحصى او يعبث بشي او يحدث نفسه بشي من امر الدنيا الا ناسيا حتى ينصرف
وقال ابن المسيب المراد به القنوت فى الصبح اقول اذا جاز التخصيص يجوز ان يخص بقنوت الوتر فان
خفتم من عدو او غيره والمعنى ان لم يمكن لكم ان تصلوا قانتين متمين اركان الصلوة فرجالا او ركبانا
فصلوا راجلين او راكبين اشارة الى ان رجالا نصب على الحال وعامله محذوف وهو جواب الشرط والمعنى قدره
فصلوا وقيل تقديره فحافظوا اولى لانه من لفظ الاول اقول انما قدر المحقق فصلوا لان المراد بحافظوا الامر
الامر بالصلوة ورجال جمع راجل او رجل بفتحتين بمعناه اي معنى راجل كقيام وقائم والركبان جمع راكب
مثل فرسان وفارس وقيل لا يقال راكب الا لمن ركب جملا واما راكب فرس فهو فارس وراكب بغل وحمار
صاحب بغل وحمار وفيه دليل على وجوب الصلوة حال المسايفة اي المقاتلة بالسيف واليه ذهب الشافعي
عملا بظاهر الاية وقال ابو حنيفة رض لا يصلي حال المشي والمسايفة ما لم يمكن الوقوف استدلالا بانه
عم آخر الصلوة يوم الخندق فوجب علينا ان نؤخرها من ذلك الوقت واجيب بانه منسوخ بهذه الاية
مع ان قوله عليه السلام شغلونا عن الصلوة الوسطى يحتمل النسيان قيل عليه ان النسخ يستلزم التاخر

عن المنسوخ وهو غير معلوم والحمل على النسيان فاسد لان المروي انه عم شغل عن اربع صلوات ونسيانه
مع من معه من الصحابة في ذلك المقدار ليس بمتصور اقول فاوجه الرواية بحصر الفوت بالعصر فتامل فاذا
امنتم وزال خوفكم ينبغي ان يكون عطف فاذكروا الله صلوا صلوة الامن تفسير للذكر لان الصلوة
قد تسمى ذكر الله تع فاسعوا الى ذكر الله هذا تفسير بعض المفسرين واشكروه على الامن الاول انسب للمقابلة
بين ايتي الخوف والامن اذ قوله تع فاذكروا الله في هذه الاية واقع بمجازاة فصلوا المقدر هناك كما علمكم
قال
ذكرا على ما علمكم اشارة الى ان الكاف في محل النصب على انه صفة مصدر محذوف من الشرايع وكيفية الصلوة
حالتي الخوف والامن هذا على التفسير الاول او شكرا ايوازيه هذا على الثاني وما مصدرية والمعنيان المذكوران
على هذا التقدير او موصولة وفيه ارتكاب تكلف للضمير الراجع اليها لان قوله ما لم تكونوا تعلمون مفعول
علمكم فلا مجال لاعتبار كون مفعوله ضمير مقدر راجعا اليها كما لا يخفى ثم انه تعالى لما ذكر احوال الصلوة رجع
الى ما كان في صدده فقال والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا قد مر مثله وذكر تفسيره وصية
لازواجهم اختلفوا في قراءة لفظ وصية ولذا قال قراها بالنصب ابو عمرو وابن عامر وحمزة وحفص عن عاصم
هذا يشعر بان نصبها فقط فلا ينصبها على انه مفعول مطلق او مفعول به لذلك العامل المضمر او مفعول ثان
ولهذا قال على تقدير والذين يتوفون منكم يوصون وصية او ليوصوا وصية فعلى التقديرين يكون نصبها
على المصدرية لفعل محذوف نحو تيسيرا اي تيسر يسرا او كتب الله عليهم وصية فهي مفعول به لكتب او الزم الذين
يتوفون وصية فهي مفعول ثان لالزم ويؤيد ذلك اي كونها مفعولا وذلك في الوجهين الاخيرين قراءة كتب
عليكم الوصية لازواجكم متاعا الى الحول هذه القراءة قراءة عبد الله بن مسعود ومكانه اي مكانه قوله
والذين يتوفون منكم الخ وجه التاييد توافق القراءتين في المعنى وقرا الباقون بالرفع ومن رفعها يجعلها
خبر مبتدا محذوف مضافا الى قوله الذين يتوفون ولهذا قال تقدير وصية الذين يتوفون الخ او حكمهم
اي حكم الذين يتوفون وصية فلفظ وصية المذكور اولا مبتداء والثاني خبره او حكمهم مبتداء ووصية خبره
فلما حذف المضاف وهو لفظ الوصية المذكور اولا او لفظ حكمهم واقيم المضاف اليه وهو الذين مقامه
اعرب باعرابه او يجعلها خبر الذين يتوفون بتقدير مضاف اليها وهو لفظ اهل ولهذا قال اولو الذين
يتوفون

يتوفون اهل وصية ولما حذف المضاف وهو اهل اعرب المضاف اليه باعرابه وجعلها قايما مقام الفاعل
للفعل المحذوف المبني للمفعول ولهذا قال او كتب عليهم وصية فلفظة وصية قايم مقام فاعل كتب او يجعلها
مبتداء حذف خبره ولهذا قال او عليهم وصية مبتداء خبره عليهم مثل في الدار رجل وقرئ متاع بدلها
اي بدل وصية هذه القراءة قراءة ابي متاعا الى الحول نصب اي متاعا منصوب بيوصون ان اضمرت
يعني ان نصبت وصية على انه مفعول مطلق ليوصون فالتقدير يوصون متاعا قال بعض من تصدى
لتحشية الكتاب فهو ايضا مصدر على غير لفظه نحو قعدت جلوسا فنصبه بالفعل المقدر لا بوصية لان المصدر
المنون اذا كان للتاكيد لا يعمل اقول فيكون التقدير يوصون وصية متاعا ولم يعهد قعدت قعودا
جلوسا وقال المولى المعروف بابن تمجيد هو مفعول به لكن يكون ح من باب الحذف والايصال لان
الايصاء يتعدى الى المفعول به بالباء يقال اوصى به والتقدير يوصون وصية بمتاع الى الحول اقول فيه
نوع ارتكاب تكلف والاحسن ان يقول المص نصب بفعله اي يمتعون كما مر في قوله تع متاعا بالمعروف والا
اي وان لم تضمر يوصون بان تجعل وصية لا مفعولا به فبالوصية فانها تعمل م لان المصدر المنون يعمل عمل فعله
اذا لم يكن للتاكيد كما في قولنا الحمد لله حمد الشاكرين وبمتاع عطف على قوله فبالوصية على قراءة من قرا اي على
قراءة ابي لانه بمعنى الخ التمتع كانه قيل ليتب عليهم تمتيع لازواجهم متاعا فنصبه على المصدرية ان قدر متاعا
مصدرا وان كان اسما للمتمتع به يكون نصبه على انه مفعول به غير اخراج ذكر في نصب غير وجوه ثلثة الاول
قوله بدل ك قدمه على كونه مصدرا على عكس ترتيب الكشاف لان كون لفظ غير مصدرا يحتاج الى توجيه منه اي
من قوله متاعا بدل الاشتمال لتحقق الملابسة بين تمتيعهن حولا وبين عدم اخراجهن من بيوتهن كانه قيل يوصون
لازواجهم متاعا ان لا يخرجن من مساكنهن حولا او مصدر عطف على قوله بدل مؤكد لمضمون الجملة المتقدمة فان
مضمون ما قبل انهن يمتعهن حولا فاكد ذلك بقوله اخراج الا انه ليس من قبيل التاكيد لنفسه كما في قوله على الف
درهم اعترافا لان مضمون الجملة المتقدمة فيما نحن فيه وهو استحقاقهن التمتيع حولا كما يحتمل ان يكون بعدم
اخراجهن من بيوتهن حولا يحتمل ان يكون بادرار النفقة عليهن في تلك المدة فكان تاكيدا لغيره حيث وقع
احتمال ان يكون التمتيع بوجه اخر غير الاخراج كما في قولك زيد قايم حقا فان المتقدمة كانت تحتمل الحقيقة
الحقيقة ص
الجملة ص

وعدم الحقيقة فقولك حقا اي حق ذلك حقا دفع احتمال عدم الحقيقة فكان تاكيدا لغيره فتقدير الاية يوصون
متاعا الي الحول لا يخرجن غير ما تقوم لفظ غير اكتسى المصدرية من المضاف اليه فغير تاكيدا لمضمون قولك هذا
القول يحتمل ان يكون خلاف ما يقوله المخاطب وان يكون وفاقه فكقولك غير ما تقول دفع احتمال كونه على
وفاقه فكان تاكيدا لغيره فهذا مثل ما نحن فيه او حال من ازواجهم والظاهر ان يكون حالا مقدرة لان معنى
نفي الاخراج الي الحول ليس بمقارن للايصاء اي غير مخرجات من بيوتكم والمعنى اي معنى الاية على جميع وجوه
الاعراب انه يجب على الذين يتوفون ان يوصوا قبل ان يحتضروا اشارة الي دفع ما يتوهم من انه تع ذكر وفاة
الازواج ثم امرهم بالوصية والمتوفى كيف يوصي لازواجهم اي زوجاتهم بان يمتعهن بعدهم حولا بالسكنى
ووجه الرفع ان قول والذين يتوفون من باب المجاز كالمشارف الي الوفاة متوفيا تسمية للشيء باسم ما يؤول
اليه ومتاح الوصية بعد الوفات قرينة للمجاز وكان ذلك اي وجوب الايصاء اول الاسلام اي في اوايله
لا في ابتداء حقيقة اذ المفسرون قالوا ان هذه الاية نزلت في رجل من اهل الطايف يقال له حكيم بن الحارث
هاجر الى المدينة وله اولاد ومعه ابوه وامراته فمات فانزل تع هذه الاية فاعطى النبي عم ولوالديه واولاده
ميراثه ولم يعط امراته شيئا وامرهم ان ينفقوا عليها من تركة زوجها حولا وكانت عدة الوفاة ح حولا وكان
يحرم على الوارث اخراجها من البيت قبل تمام الحول وكان نفقتها وسكناها واجبة في مال زوجها في تلك
السنة ما لم تخرج ولم يكن لها الميراث فان خرجت من بيت زوجها سقطت النفقة والسكنى وكان على الرجل
ان يوصي بها فكان كذلك ثم نسخت المدة اي الحول بقوله تع يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا اي نسخ الحول
بنص جديد وفي الكشاف وقيل نسخ ما زاد منه على هذا المقدار قال التفتازاني وقيل بل نسخت الزيادة
على اربعة اشهر وعشر وبقيت هي بالنص الاول ومبنى الخلاف على ان نسخ البعض هل يكون نسخا للكل اولا
وهو اي قوله اربعة اشهر وعشرا وان كان متقدما في التلاوة وترتيب النظم فهو متاخر في النزول فيه
اشارة الي سؤال وجواب تقدير السؤال ان قوله تع اربعة اشهر وعشرا مقدم على هذه الاية في التلاوة فكيف
يكون ناسخة لها ومن شرط الناسخ ان يكون متاخرا وتوضيحه الجواب ان ترتيب المصحف ليس على ترتيب النزول
لا يقال يشكل هذا بما يقال ان هذا الترتيب كان ثابتا في اللوح المحفوظ وفي سماء الدنيا قبل التنزيل ففيه

نسخ

نسخ المتاخر بالمتقدم لانا نقول المتاخر في ذلك الترتيب ايضا لا يلزم ان يكون متاخرا في النزول وسقطت
النفقة اي الوصية بالنفقة الي حول بتوريثها الربع عند عدم الولد وولد الابن او الثمن عند وجود ذلك
اما لان قوله فلهن الربع فلهن الثمن للحصر اي ليس لهن غير ذلك او لانتقال المال الي الورثة هذا اي سقوط
النفقة متفق عليه بين الايمة الحنفية والشافعية والسكنى لها بعد ثابتة غير منسوخة عندنا خلافا
لابي حنيفة رحمه الله حجة الشافعي في ايجاب السكنى ما رواه الترمذي ان الفريعة بنت مالك وهي اخت ابي سعيد الخدري
قتل زوجها ولم تكن ساكنة في بيت يملكه زوجها فسالت رسول الله صلعم ان ترجع الي بني خدرة فقال امكثي
في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله يعني اربعة اشهر وعشرا وقيل ليس ذلك دلالة على ان لها السكنى في مال الزوج والكلام
فيه وحجة ابي حنيفة على ان سقط السكنى ان ماله صار ميراثا للوارث وانقطع ملكه بالموت فان خرجن
عن منزل الزوج يريد به الخروج في زمان العدة قال بعض المفسرين معناه بعد الحول فلا جناح عليكم
ايها الايمة والحكام هذا ظاهر فيما اختاره المص فيما فعلن في انفسهن كالتطييب وترك الحداد الاولى
ان يقول من النحو التطييب وترك الزينة من معروف مما لم ينكره الشرع اي مما ليس بمنكر شرعا وهذا يدل على انه
لم يكن يجب عليها ملازمة مسكن الزوج والحداد عليه هذا على تفسيره واما على تفسير بعض المفسرين فيجب عليها ملازمة
مسكنه في العدة وانما كانت مخيرة بين الملازمة واخذ النفقة من ورثة الزوج وبين الخروج عطف على بين الملازمة
وتركها اي ترك النفقة وهذا ايضا على تفسيره والله عزيز ينتقم مما خالفه منهم في اوامره ونواهيه حكيم
راعي مصالحهم بمقتضى الرأفة وللمطلقات خبر مقدم متاع مبتدأ مؤخر بالمعروف قدم بيانه حقا
قدم اعرابه على المتقين اثبت المتعة هنا للمطلقات جميعا لعموم اللفظ بعد ما اوجبها اى المتعة لواحدة
منهن من المطلقات وهي التي لم يسم لها مهر وطلقت قبل الدخول قال الله تع في حقهن ومتعوهن ولا يجب المتعة
الا لها ولا يجب لساير المطلقات وهن ثلثة من لم يسم لها مهر وطلقت بعد الدخول ومن سمي لها مهر وطلقت
بعد الدخول وتستحب لهما المتعة آنفا ومن سمي لها مهر وطلقت قبل الدخول لا يستحب لها المتعة في رواية القدوري
وفي اكثر المعتبرات ان المتعة تستحب لها ايضا وقال الشافعي يجب المتعة لكل مطلقة الا المطلقة التي فرض لها ولم يوجد
المسيس وقال ابو حنيفة لا يجب المتعة الا للمطلقة التي لم يفرض لها ولم يوجد المسيس وهي مستحبة لساير المطلقات فاعلم

ان الله تع اعاد ههنا ذكر المتعة للتعميم وقيل لما نزل قوله تع ومتعوهن على الموسع قدره الى قوله تع حقا على المحسنين
قال رجل من المسلمين ان فعلت احسنت فعلت وان لم ارد لم افعل فانزل الله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف فجعل
المتعة لهن بلام التمليك وقال تع حقا على المتقين يعني المؤمنين الذين يتقون الشرك وهذا القول بلام مذهب الشافعي
وهو وجوب المتعة لكل مطلقة سوى من فرض لها المهر ولم يوجد المسيس ولما ورد ان يقال كيف يصح قولك اثبت
المتعة للمطلقات الخ مع ان الاية الاولى في المفوضة المطلقة قبل المسيس والحال ان افراد بعض افراد العام
بحكم يدل على كون حكم البعض الاخر بخلافه فيكون مفهوم الاية السابقة الواردة في المطلقة قبل المسيس وقبل
فرض المهر معارضا لمنطوق هذه فكيف يجتمعان في الصدق بل يجب ان يكون الاية الاولى مخصصة لعموم هذه
الاية اشار الى الجواب بقوله وافراد بعض العام بالحكم وهو في الاية الاولى لا يخصصه فان قولك الصلوة واجبة
على زيد لا يخصص الحكم العام بان الصلوة واجبة على كل مكلف الا اذا جوزنا تخصيص المنطوق بالمفهوم فان الاية الاولى
دلت بمفهومها على انه لا يجب المتعة في ساير اقسام المطلقات فتكون تلك الاية مخصصة بمفهومها منطوق هذه الاية
المعممة حكم وجوب المتعة للجميع وهذا لا يقول به لائمة الحنيفية لان ابا حنيفة لا يقول بالمفهوم ولذلك اي لاجل ان
افراد بعض العام بالحكم لا يخصصه اوجبها اي المتعة ابن جبير وهو سعيد لكل مطلقة عملا بالعموم واول غيره غير ابن
جبير لفظ المتاع الواقع في هذه الاية بما يعم الكل التمتيع الواجب والمستحب فيوزع بحسب الاقسام بان كانت المطلقة
مفوضة غير مدخول بها وجبت المتعة وان كان في غيرها تستحب لها ولفظ التمتيع المدلول عليه بمتعوهن في تلك الاية
يحمل على الواجب فلا منافاة بين الايتين ولا تخصيص للعام وقال قوم من المفسرين المراد بالمتاع نفقة العدة ولا
بينها ويجوز ان يكون اللام للعهد والمعهود من ذكر في الاية الاولى من النساء المطلقات الممسوسات وغير المفروضة
لهن والمعنى للمطلقات المذكورة متاع ولما اوجب صرفه اللام الى العهد التكرار تداركه بحمله على التاكيد او تكرير القصة
حيث قال والتكرير للتاكيد او التكرير القصة يعني جاء تكرير حكم ايجاب المتعة على المطلقات المذكورة من تكرار القصة
ولما تكررت القصة تكرر ما فيها من الحكم للمتعة تبعا لا اصالة **كذلك** مثل ذلك التبيين اشارة اي قوله ذلك
اشارة الى ما سبق من احكام الطلاق والعدد بكسر العين وفي بعض النسخ والعدة **يبين الله لكم اياته**
وعد بانه سيبين لعباده من الدلايل والاحكام **اقول** الاولى ان يؤخر قوله من الدلايل والاحكام عن قوله ما يحتاجون

اليه

اليه معاشا ومعادا ليكون بيانا لما وانما او رد تفسير يبين بالسين اذ تاخر البيان من وقت الحاجة غير جائز
وانما قدم الدلايل لانها الاصول للاحكام والمناسب لتفسير الايات فانها دلايل **لعلكم تعقلون**
لعلكم **اقول** ستدرك تفهمونها وتستعملون فيها **اقول** لعل الواو بمعنى او لان الاول مبني على ان يكون تعقلون
متعديا والثاني مبني على ان يكون منزلا منزلة اللازم فيهما وجهان متباينان وكون الواو بمعنى او شايع فلا
اشكال ثم انه تعالى لما امر بتربية الاولاد وذكر الحقوق الواجبة للمرضعات وعقب ذكره بامر المؤمنين بالمحافظة على الصلوات واراد الامر بالجهاد بقوله وقاتلوا في سبيل الله قدم عليه ما يشجع المسلمين على الجهاد
فذكر قصة الهاربين من قضاء الله وانه لم ينفعهم الفرار من الموت فقال **الم تر** تعجيب اي ابقاء المخاطب في العجب
من حال هؤلاء وتقرير اي حمل على الاقرار بما دخله النفي لا بمعنى التثبت لمن سمع بقصتهم اشارة ان
هذا الخطاب وان كان بحسب الظاهر متوجها الى النبي صلى الله عليه وسلم الا انه من حيث المعنى متوجه الى جميع من سمع
بقصتهم من اهل الكتاب واصحاب التواريخ وهو ان مقتضى الظاهر ان يقال الم تسمع قصتهم الا انه نزل
سماعهم اياها بمنزلة رؤيتهم تنبيها على ظهورها واشتهارها عندهم فخوطبوا بالم تر والرؤية قد يجيء بمعنى رؤية
البصر وقد يجي بمعنى رؤية القلب اي البصيرة وذلك راجع الى العلم والرؤية ههنا بالمعنى الثاني فكان من حقها
اي يتعدى الى مفعولين ولكنها ضمنت معنى ما يتعدي بالى والمعنى الم ينته علمكم الى كذا وقد يخاطب به من لم
ير ولم يسمع اشارة الى ان الخطاب يجوز ان لا يكون خاصا بمن سمع قصتهم وعلمها بطريق السماع بل يكون
عاما للكل دلالة على شيوع قصتهم القصة وشهرتها بحيث ينبغي لكل احد ان يعلمها او يبصرها ويتعجب منها
كانه حقيق بان يحمل على الاقرار برؤيتهم وان لم يرهم ولم يسمع بقصتهم ولم يكن من اهل الكتاب واهل
الاخبار الاولين فيكون خطاب الم تر في حقهم من باب المثل في التعجب بان شبه حال لم يرهم بحال من رآهم في انه
ينبغي ان لا يخفى عليه هذه القصة وانه ينبغي ان يتعجب منها ثم اجرى الكلام معه كما يجري مع من راهم وسمع بقصتهم
قصدا الى التعجب فيجوز ان يكون النبي عم وامته لم يعرفوا هذه القصة الا بنزول هذه الاية ويكون جريان الكلام معهم
بطريق الاستعارة التمثيلية ويجوز ان يكون علمهم بها سابقا على نزول هذه الاية ويكون الكلام حقيقة
في التعجيب فانه صار مثلا في التعجب تعليل لجواز ان يخاطب به من لم ير ولم يسمع لما ان هذا اللفظ مما يوهم بسبق الرؤية

من المخاطب ولما كان فى الخطاب به لمن بر يتوجه استغراب واستنكار علم بقوله فانه صار مثلا فى التعجب من غير الي
سبق الرؤية من المخاطب او عدم سبقها لانه يستعمل مثلا فى مجرد معنى التعجب **الى الذين خرجوا من ديارهم**
يريد اهل داوردان قرية وهي تم البلدة التى اهلها اكثر قبل بكسر القاف وفتح الباء بمعنى عند واسط اسم بلد
وقع فيهم طاعون فخرجوا من تلك القرية هاربين فاماتهم الله فى الوادي الوسيع الذي نزلوا فيه ثم احياهم
بعد مدة مديدة ليعتبروا او يتيقنوا ان لا مفر من قضاء الله وقدره او قوما عطف على قوله اهل داوردان
من بني اسرائيل دعاهم ملكهم الى الجهاد ففروا حذر الموت فاماتهم الله ثمانية ايام حتى انتفخوا فظهر فيهم نتن
الجيف ثم احياهم فعاشوا بعد ذلك دهرا لا يلبسون ثوبا الا عاد دسما كالكفن قال ابن عباس ان النتن
يوجد اليوم في ذلك اليوم السبط **وهم الوف** جمع كثرة من مع التنكير فيدل على الكثرة ولهذا قال اي الالوف
كثرة واختلفوا فى مقدارهم قيل عشرة اي الاف قال الامام الوجه من حيث اللفظ ان يكون عددهم ازيد من
عشرة الاف لان الالوف جمع كثرة وقيل ثلثون اي الفا وقيل سبعون الفا قال بعض المفسرين اصح الاقاويل
قول من قال انهم كانوا ازيد من عشرة الاف وقيل مثالفون يعني قيل ان الالوف ليس جمع الالف اسم عدد
بل جمع الف بمد الالف جمع الف هذا على وجه المختار والف اي جمع الف هذا على الثاني ففيه لف ونشر
مرتب كقاعد وقعود تمثيل للثاني والواو للحال والمعنى على الثاني والحال انهم متفقون على الايتلاف
والحال انهم متفقون والمحبة او كان كل واحد منهم الفا لحيوته محبا لهذه الدنيا **حذر الموت** مفعول له اي خرجوا من ديارهم خوفا من الموت ومعلوم ان كل احد يحذر الموت الا انه انما يحمل الجماعة الكثيرة على الخروج
من ديارهم عند استحكام سببه ثباتهم فى ديارهم للموت اما لاجل غلبة الطاعون فيها او لاجل لزوم مقاتلة
على تقدير الثبات **فقال لهم الله موتوا** اي قال لهم موتوا **اقول** الاحسن ان يقول فاراد الله موتهم فماتوا
قدر قوله فماتوا لاقتضاء قوله ثم احياهم ذلك التقدير لان الاحياء يستدعي سبق الموت ولما تقرر انه لا يكلم بشرا
الا وحيا او من وراء حجاب او بان يرسل رسولا بين انه من قبيل قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن
فيكون ولذلك قال كقوله كن فيكون ويدل عليه قوله ثم احياهم اذ لا قول ولا امر فى الاحياء والاماتة كذلك على
ان الامر بالشيء يستدعي امكان المامور به وقدرة المامور على امتثاله والموت ليس بمقدور للمكلف فالمقصود

بيان

بيان سرعة وقوع المراد وعدم تخلفه عن الارادة من غير ان يتحقق قول وامر فعلى هذا يكون قوله قال لهم الله
موتوا فماتوا من قبيل الاستعارة التمثيلية هذا شبه بامر فى موت الجماعة على ذلك التعلق تعلق الارادة
بموتهم جميعا في زمان واحد وترتب موتهم دفعة واحدة من التدريج كما هو العادة الامر المطاع وامتثال
المامور المطيع المبادر الى الطاعة من غير توقف ولا اباء حتى كانوا امروا بان يموتوا جميعا فى زمان واحد
فاجابوا بان ماتوا فيه اجابة رجل واحد ولهذا قال والمعنى انهم ماتوا ميتة رجل واحد من غير علة اي اخرى غير
الامر والارادة اي وهم اموات بامر الله ومشيته وهذا المعنى مستفاد من نسبة موتهم الى هذا القول
المراد به الارادة فان الكل والبعض بالنسبة الى انفاذ قدرته القاهرة سيان وقيل ناداهم ملك اي قيل
قد تحقق هناك قول وامر بذلك من قبل الملك وانما اسند الى الله تع تخويفا وتهويلا لان قول القادر القهار
والملك الجبار له شان ووقع فى القلب **ثم احياهم** عطف على ماتوا المقدر قيل مر حزقيل عليه السلام على
اهل داوردان اي وهم اموات فان مر عليه انما يقال اذا كان المرور عليه ميتا ومر به اذا كان حيا كذا فى الحواشي
والجوهري لم يفرق بينهما حيث قال مر به وعليه اجتاز وحزقيل نبي هو ثالث خلفاء بني اسرائيل بعد
موسي عم وذلك ان القيم بامر بني اسرائيل بعد موسي عم كان يوشع بن نون ثم كالب بن يوفنا ثم حزقيل بن
بوذي وكان يقال له ابن العجوز لان امه كانت عجوزا فسالت الله عز وجل الولد بعد ما كبرت وعقمت فوهبه الله تع لها وقال الحسن ومقاتل هو ذو الكفل وسمي حزقيل ذو الكفل لانه تكفل بسبعين نبيا
وانجاهم من القتل وقال لهم اذهبوا فاني ان قتلت كان خيرا من ان تقتلوا فلما جاء اليهود وسالوا حزقيل
عن الانبياء السبعين قال انهم ذهبوا ولا ادري اين هم ومنع الله تع ذا الكفل من اليهود بفضله وقد عريت
عظامهم من اللحم وتفرقت اوصالهم لمرور مدة مديدة فتعجب من ذلك اي مما راي فاوحي على صيغة
المجهول اليه اي حزقيل ناد امر من نادى ينادي وهو فى محل الرفع لقوله اي فيهم على انه قايم مقام فاعل اوحي
ان قوموا باذن الله وامره فنادى حزقيل بذلك فقاموا اي اهل تلك البلدة يقولون قائلين سبحانك
اللهم وبحمدك لا اله الا انت فان قيل كيف اميت هولاء مرتين في الدنيا وقد قال الله تع لا يذوقون
فيها الموت الا الموتة الاولى قلنا ان موتهم كان عقوبة لهم او معجزة لنبيهم فقوله تع الا الموتة الاولي

عام خصّ بمثله وفايدة القصّة تشجيع المسلمين علي الجهاد كانه قيل انظروا وتفكروا وقاتلوا في سبيل وهذا ناظر
الي ان يراد به من الذين خرجوا قوم من بني اسرائل المدعوون الي الجهاد والتوض للشهادة عطف علي الجهاد اذ الموت
مقرر فبالشهادة وحثهم علي التوكل عطف علي قوله تشجيع هذا ناظر الي ان يراد بهم اهل داوردان الذين فروا
من الطاعون والاستسلام للقضاء ان عطف علي الجهاد يصلح ان يكون ناظرا الي الفريقين اذ لا وجه لتخصيصه
باحدهما وان عطف علي التوكل يختص بالثاني لظهور انقياد القضاء فيه ان الله لذو فضل علي الناس
حيث احياهم ليعتبروا ويفوزوا هذا علي تقدير ان يكون تعريف الناس للعهد والمعهود هم الذين اماتهم الله فخرجوا
من الدنيا علي المعصية فلما اعادهم الي الدنيا فمكنهم من التوبة كان فضلا عظيما عليهم وقصّ عليكم حالهم ليستبصروا
والظاهر ان اللام للاستغراق فانه تع لما قصّ حالهم كان فضلا علي جميع الناس ليستبصروا ولكن اكثر الناس
لا يشكرون للعجز او الكفران اي لا يشكرونه كما ينبغي ولهذا قال وقليل من عبادي الشكور ويجوز
ان يراد بالشكر الاعتبار والاستبصار هذا بقرينة سوق الكلام والدليل علي انه تع ساق هذه القصّة
بعثا علي الجهاد وما اتبعه من الامر بالقتال في سبيل الله وهو قوله وقاتلوا في سبيل الله لما بيّن ان الفرار
عن الموت غير مخلص وان المقدّر لا محالة واقع في امرهم بالقتال اشارة الي ان قوله تع وقاتلوا خطاب لهذه
الامّة وامر لهم بالجهاد ومتفرع علي بيان قصّة اهل داوردان لهم فيكون قوله تع وقاتلوا عطفا علي مقدّر
كانه قيل لهم اذا علمتم ان الفرار من الموت لا يجي منه فلا تتجنبوا عن جهاد اعداء الله بسبب غلبة حب الاهل
والاولاد والاشتغال بتدبير احوالهم وقاتلوا في سبيل الله اذ لو جاء اجلهم نفي سبيل الله فجيء في سبيل الله
اولى والا اي وان لم يجئ اجلهم فالنصر والثواب متعيّن قال بعض المتاخرين معترضا علي المص يرد عليه انه تع
نهي عن القاء النفس بالمهلكة ولو لم يكن في الاحتراز نفعا لما نهى عنه اقول والعجب كل العجب كيف حمل النهي
عن القاء النفس بالمهلكة علي النهي عن القتال وقد تقدّم ان احد الوجوه المرادة به هو النهي عن الكف
عن الغزو والانفاق فيه فانه يقوّي العدو ويسلّطهم علي اهلاككم وانما قال ان الفرار عن الموت غير مخلّص وهل
يظن مومن تخلصا عن الفرار منه مخلص فانه يرجع الي انكار قوله قل لن ينفعكم الفرار والي انكار قوله تع ان الموت
الذي تفرّون منه فانه ملاقيكم وقيل انه خطاب وامر بالقتال لمن احيا هم الله تع بعد اماتتهم دعاهم

مكلهم الي القتال ففرّوا حذر الموت متعللين بان في ارض العدوّ طاعونا فاماتهم الله تع ثم احياهم ثم امرهم بان ينهضوا
الي الجهاد وهذا القول لا يتم الا باضمار تقدير الكلام قيل لهم بعد ما اماتهم ثم احياهم قاتلوا في سبيل الله
واعلموا ان الله سميع لما يقوله المتخلّف عن الجهاد من تنفير الغير عنه والسّابق اي ما يقوله السابق
الي الجهاد من ترغيب الغير فيه وانما حمل معنى الاية علي الجهاد وصرفه اليه لان الكلام فيه عليم بما يضمر انه اي بما
يضمر المتخلّف والسّابق في قلبهما من الاغراض وهو من وراء الجزاء وهو مثل يضرب لمن هو رقيب ومهيمن علي الشيء
وهو كناية عن انه تع يجازي كلّ عامل علي حسب عمله ويسوق جزاء عمله اليه فان يسوق الشي يكون من ورايه
ثم انه تع لما امرهم بالجهاد ولم يتات ذلك لفقراء المسلمين لعدم قدرتهم رغب اغنياءهم في تقوية الفقراء الا انه
عبّر عن العمل المرغب فيه بما يعمّ جميع الاعمال الصالحة فقال من ذا الذي يقرض الله اي يعطي عباده
من استفهامية مرفوعة الموضع اي مرفوعة محلّا بالابتداء اي علي انها مبتداء وذا خبره وانه اسم اشارة
والذي صفة ذا او بدل منه والقرض في اللغة القطع ومنه المقراض لما يقطع به وانقرض القوم اي هلكوا
وانقطع اثرهم وقرض الفاء والقرض في الشرع عطاء المال الي الغير ليرجع اليه مثله وسمّي به لما فيه من قطع
شيء من المال وشبه حال العبد في تقديم العمل الصالح توقعا لثوابه من الله تع بحال المقرض في تقديم المال و
اعطائه احدا ليعود اليه بدله ثم استعير له لفظ الاقراض ولذا قال واقراض الله تع مثل لتقديم العمل الذي
يطلب به ثوابه حملا علي الاستعارة التمثيلية لتعذر الحمل علي الحقيقة قرضا نصب بالفعل حسنا صفة قرضا
اقراضا حسنا اشارة الي ان القرض اسم للاقراض وضع موضعه واعرب باعرابه كقوله انبتكم من الارض نباتا
مقرونا بالاخلاص وطيب النفس يريد ان معنى حسنه كونه مقرونا بالاخلاص وطيب النفس خلاصة هذا الو
جه الاول ان قرضا مصدر بمعنى اقراضا فيكون نصبه علي المصدرية او مقرضا اي ويجوز ان يكون القرض
بمعنى المفعول كالخلق بمعنى المخلوق وانتصابه ح علي انه مفعول ثان ليقرض حلالا طيبا اي حسنه كونه حلالا
صافيا عن شوب حق الغير به خلاصة هذا الوجه الثاني ان قرضا مصدر بمعنى المفعول وانتصابه علي انه
مفعول به ليقرض وقيل عطف من حيث المعنى علي ما يفهم من قوله واقراض الله مثل لتقديم العمل اه فانه يفهم
منه ان الاقراض اتيان اي عمل كان من الاعمال الصالحة ابتغاء لوجه الله وثوابه غير مختص بنفس المجاهدة والانفاق

في شانها القرض الحسن المجاهدة لا مطلق العمل الصالح والانفاق في سبيل الله قال المولي المعروف بابن نجيد
هذا القول ملايم لنظم الآي لسبق ذكر الجهاد والانفاق وحسن القرض ما يصرف فيه لان الجهاد والانفاق من الاعمال
الشاقة علي النفس وافضل الاعمال احمزها اي اشقها وابعدها علي النفوس وقال التفتازاني ولا يخفي ان
حمل القرض علي النفقة والاقراض علي الانفاق اقرب سيما وقد نزلت الاية في ابي الدحداح حين تصدق
بحديقة له اقول كلا القولين غير صحيح مطلقا وان اردت التحقيق والتفصيل فاستمع ما نتلوه
عليك من ان الامام قال اختلف المفسرون في هذه الاية علي قولين احدهما ان هذه الاية متعلقة بما
قبلها والمراد منها القرض في الجهاد خاصة فندب العاجز عن الجهاد ان ينفق علي الفقير القادر علي الجهاد
وامر القادر علي الجهاد ان ينفق علي نفسه في طريق الجهاد ثم اكد ذلك بقوله والله يقبض ويبسط لان
من علم ذلك كان اعتماده علي فضل الله اكثر من اعتماده علي ماله وذلك يدعوه الي الانفاق والاحتراز
عن البخل والامساك والقول الثاني ان هذه الاية كلام مبتداء لا تعلق له بما قبله ثم اختلف القائلون به
فمنهم من قال المراد من القرض انفاق المال ومنهم من قال انه غيره والقائلون بانه انفاق المال اختلفوا علي
ثلثة اقوال الاول ان المراد الانفاق بما ليس بواجب من الصدقات والثاني الانفاق الواجب في
سبيل الله والثالث انه يشتمل القسمين ومن قال ان المراد منه انفاق شئ سوى المال روي عن بعض
اصحاب ابن مسعود رض انه قال الرجل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر واحتج علي قول
من قال المراد به انفاق المال علي وجه البر بما روي عن ابن عباس رض في سبب نزول الاية قال هذه
الاية نزلت في ابي الدحداح قال يا رسول الله ان لي حديقتين فان تصدقت باحديهما فهل لي مثلاها
في الجنة قال نعم وام الدحداح معي قال نعم قال والصبية معي قال نعم فتصدق بافضل حديقته وكانت تسمي
الجنينة قال فرجع ابو الدحداح الي اهله وكانت في الحديقة التي تصدق بها فقام علي باب الحديقة
وذكر ذلك لامرأته فقالت ام الدحداح بارك الله لك فيما اشتريت ثم خرجوا منها وسلموها فكان صلي الله
عليه وسلم يقول كم من نخلة تدلي عذوقها في الجنة لابي الدحداح اذا عرفت سبب نزول هذه الاية ظهر ان المراد
بهذا القرض ليس هو الانفاق الواجب الي هنا كلام الامام اقول فيه بحث من وجوه اما الاول فلان قول

ذكر

الي الد

ابي الدحداح فهل لي مثلاها يقتضي ان يكون الاية نزلت قبل هذه الاية فهم كون العوض مثلين من قوله فيضاعفه
واما ثانيا فلان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما هو المشهور عند العلماء واما ثالثا فلان بعض القرآن
يفسر بعضا فقوله تع في سورة المزمل واقرضوا الله قرضا حسنا عام قال المفسر هناك يريد به الامر بساير الانفا
قات في سبيل الخير او باداء الزكوة علي احسن وجه والترغيب فيه بوعد العوض كما صرح في قوله تع وما تقدموا
لانفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيرا واعظم اجرا واما رابعا فلان ما ذكره الامام يخالف قول الراغب حيث
قال سمع اعرابي قوله تع من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فقال اعطانا فضلا وسألنا منه قرضا ليرد الينا
الكثر واوفر منه انه الكريم وسمع ذلك ابو الدحداح فسأل النبي عم ان لي حديقتين الي آخره فعلي قول الراغب
يكون سؤال ابي الدحداح مؤخرا عن نزول الاية مسببا عنه فيضاعفه له اذا رفع يضاعف كان عطفا
علي يقرض ولما كان الكلام يقتضي تقدير المضاف قال في تفسيره فيضاعف جزاؤه اي ثوابه اخرجه عن صورة
المغالبة للمبالغة وانما حمل صيغة المفاعلة هنا علي المغالبة لامتناع الحمل علي المشاركة وانما قال علي صورة المغا
لبة لان المغالبة حقيقة انما يتصور فيما يجوز فيه طلب الغلبة من الطرفين وههنا ليس كذلك فبقي ان صيغة
المغالبة انما هي لقصد ~~المغالبة~~ المبالغة في الوعد فان ما فعل علي سبيل المعارضة يكون احسن واكمل بالنسبة
الي ما فعل بلا معارض فلما ان كان حقيقة المغالبة مستلزما لكمال الفعل كانت صورة المغالبة دالة عليه
والوعد بتكميل التضعيف مبالغة في وعد التضعيف قال الامام الواحدي التضعيف والاضعاف والمضاعفة
واحد وهو الزيادة علي اصل الشئ حتي يصير مثلين او اكثر وفيه اربع قراءات احدها قراءة نافع وابي عمرو وحمزة
والكسائي فيضاعفه بالالف والرفع عطفا علي يقرض كما سمعت انفا وثانيها ما ذكره بقوله وقرأ عاصم بالنصب
علي جواب الاستفهام فقراءة عاصم بالالف والنصب باعتبار كون جواب الاستفهام في المعني ولذا قال حملا علي المعني
فان الاستفهام عن الاقراض معني وهذا معني قوله فان من ذا الذي يقرض الله في معني يقرض الله احد كانه قيل
يقرض الله احد فيضاعفه وثالثها قراءة ابن كثير وهو ما ذكره بقوله وقرأ ابن كثير يضعفه بالرفع والتشديد
ورابعها ما ذكره بقوله وابن عامر ويعقوب بالنصب فالرفع للعطف علي قوله يقرض والنصب علي جواب الاستفهام
كالاولين اضعافا كثيرة كثرة لا يقدرها الا الله والثلاثي اما من التفعيل او الافعال انما ابهم لانه اقوي في الترغيب

من المحدود وقيل الواحد بسبعمائة ضعفه للتحديد واضعافا جمع ضعف وذكر لانتصاب اضعافا ثلثة اوجه حيث قال
ونصبه على الحال من الضمير المنصوب في يضاعفه وهذا اظهر الوجوه او المفعول الثاني لتضمن المضاعفة معنى التصيير
اي يصير بالمضاعفة اضعافا وهذا ظاهر بحسب المعنى او المصدر على ان الضعف اسم المصدر اي التضعيف كلفظ
العطاء فانه اسم الاعطاء ولما ورد ان يقال لما كان الضعف اسم المصدر اي كان بمعنى التضعيف ينبغي ان لا يجمع
فلم قيل اضعافا بلفظ الجمع اجاب عنه بقوله وجمع للتنويع اي انما جمع والمصادر لا تثنى ولا تجمع لانها موضوعة
للحقيقة من حيث هي لقصد الانواع المختلفة فان انواع التضعيف تختلف باعتبار اختلاف
الاشخاص واختلاف انواع المعرض واختلاف انواع الجزاء والحاصل ان المراد بالمصدر ح ايضا الحقيقة من
حيث وجودها في ضمن انواع الداخلة تحتها والله يقبض ويبسط تتميم للتحريض على الانفاق يقتر على بعض
نفس ليقبض ويوسع على بعض نفس ليبسط او يقتر في بعض الاوقات لشخص ويوسع له في بعض الاوقات
حسبما اقتضت حكمته كما قال يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر فلا تبخلوا عليه بما وسع عليكم حكم يترتب على
الوصف المناسب وهو القبض والبسط يعني اذا علمتم ان الله هو القابض والباسط وان ما عندكم انما هو من
بسطه واعطائه فلا تبخلوا عليه فاقرضوه وانفقوا مما وسع عليكم واعطاه ولا تعكسوا بان تبخلوا بدل توسعة عليكم
واعطائه لئلا يعاملكم مثل معاملتكم في التعكيس بانه يقبض ويقتر عليكم من بعد ما وسع عليكم واقدركم على
الانفاق وهذا التعكيس هو المراد من قوله كيلا يبدل حالكم قال التفتازاني والاقرب ان يراد بما وسع عليكم
اعم من الاموال والقوى لينطبق على الانفاق والجهاد اقول قد مر منه ما نقلنا عنه ان حمل القرض على النفقة و
والاقراض على الانفاق اقرب فلا يخفى على احد ان ما ذكره من الاقربين احدهما ابعد من الاخر مع بعده هذا
الاقرب من مساق الكلام واليه ترجعون فيجازيكم على ما قدمتم وهذا وعد ووعيد وتذييل للتحريض
على الانفاق والمنع من البخل ولهذا قال فيجازيكم بالفاء فالمعنى رجوعكم الى جزائه في الاخرة فيجزيكم على جودكم
الجنة وعلى بخلكم النار الم تر الى الملإ من بني اسرائيل وانتظام الاية بما قبلها انه تع قال وقاتلوا في سبيل
الله وقص عليكم قصة بني اسرائيل في القتال الذي سالوه ثم خالفوه لئلا يفعل مثل فعلهم الملاء جماعة
يجتمعون للتشاور وسموا ملاء لكونهم اشرف الناس يملئون عيون الناس بكمالهم ورواءهم و

وقلوبهم بهيبتهم ووفادهم لا واحد له كالقوم ومن للتبعيض متعلق بمحذوف هو صفة للملاء او حال منه
اي الى الملاء الكائنين بعض بني اسرائيل او حال كونهم بعض بني اسرائيل من بعد موسى اي من
بعد وفاته ومن للابتداء متعلق بما تعلق به الجار الاول ولا يضر اتحاد الحرفين لفظا لاختلافهما معنى
اذ قالوا ظرف معمول لمحذوف لا لقوله الم تر لما تقدم من ان معنى الم تر تقرير المنفي و
المعنى الم ينته علمك او قد نظرت الى الملاء وليس انتهاء علمه اليهم ولا نظره اليهم كان في وقت
قولهم ذلك واذا لم يكن ظرفا للانتهاء ولا للنظر فكيف يكون معمولا لهما او لاحدهما فتعين انه معمول
لمحذوف تقديره الم تر الى قصة الملاء او حديث الملاء او الى ما جرى للملاء من بني اسرائيل لان الذوات
لا يتعجب منها وانما يتعجب من احداثها فالعامل في اذ هو ذلك المحذوف المجرور ولا يصح المعنى الاية
لنبي لهم اختلفوا في ذلك النبي قيل هو يوشع بن نون بن افرايم بن يوسف بن يعقوب وقيل او شمعون
بن صفية بن علقمة من ولد لاوي بن يعقوب وقيل اشمويل بن بال من ولد هارون والاظهر انه هو
اشمويل لانه وقع في بعض التفاسير انه كان سبب مسئلة ملاء النبي انه لما مات موسى عليه السلام وخلف
من بعده في بني اسرائيل يوشع بن نون يقيم فيهم امر الله تع ويحكم بالتورية حتى قبضه الله تع ثم خلف
من بعده كالب بن يوفنا كذلك حتى قبضه الله تع فعظمت الاحداث بعده في بني اسرائيل ونسوا عهد الله
حتى عبدوا الاصنام فبعث الله الناس نبيا فدعاهم الى الله تع وكانت الانبياء من بني اسرائيل من بعد
موسى يبعثون اليهم ليجددوا ما نسوا من التورية ويامروهم بالعمل باحكامها ثم خلف من بعد الياس
اليسع فكان فيهم ما شاء الله ثم قبضه الله تع ثم خلف من بعده خلوف وعظمت فيهم الخطايا
وظهر لهم عدو يقال البلسانا وهم قوم جالوت وكانوا يكونون ساحل بحر الروم بين مصر وفلسطين
وهم العمالقة فظهروا على بني اسرائيل وغلبوا على كثير من ارضهم وسبوا كثيرا من ذراريهم واسروا
من ابناء ملوكهم اربعمائة واربعين غلاما وضربوا عليهم الجزية

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الاله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى عبده ١١٧٥